الإسلام واحداً ومتعدّداً

إسلام الفقهاء

نادر حمّامي




دار الطليعة - بيروت


رابطة العقلانيين العرب

إسلام الفقهاء

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
تموز (يوليو) ٢٠٠٦

الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام الفقهاء

نادر حمامي



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

مقدّمة

قد يبدو للوهلة الأولى أنّه يتعيّن علينا تحديد ما نقصده بإسلام الفقهاء، لأنّ الشّائع أنّ الإسلام واحد، وأنَّ الفقهاء قد بنوْا آراءهم على النصوص التأسيسيّة، واستنبطوا الأحكام استناداً إلى المستندات النظريّة التي حدّدها الأصوليّون، فكانت "اجتهاداتهم" سبباً في نشوء المذاهب الفقهيّة الموجودة منها والبائدة. ومن الأفكار الشائعة أيضاً أنّ اختلافات الفقهاء كانت في الفروع لا في الأصول.

إنّ مثل هذه الآراء تحتاج، في نظرنا، إلى مراجعة وتقليب، خاصّة إذا عدنا إلى نشأة الفقه "علماً من العلوم الإسلاميّة"، ونظرنا في اختلافات الفقهاء اعتماداً على النصوص واستنطاقها، ولعلّ ذلك يكون السبيل الوحيدة إلى كشف المسكوت عنه بالأساس.

لئن بدا في الظّاهر إذن وجوب تحديد القصد بإسلام الفقهاء، فإنّنا نذهب إلى أنّ هذا التحديد في حاجة إلى مقدّمات وتحليل يسبقه وإلاّ قادنا التسرّع إلى الإخلال والأحكام المسبّقة، لذلك رمنا التأكيد على بعض النقاط المبدئيّة التي نحسبها جوهريّة وقد تترتّب عليها نتائج هامّة.

إنّ أوّل ما تجدر الإشارة إليه أهميّةُ الفقه في الفكر الإسلامي عموماً، وهذه الأهميّة لها وجهان على الأقلّ: الوجه **الأوّل**، وهو ما

يمكن ملاحظته بيسر، يرتبط بالكمّ، فالكتب المصنّفة في الفقه أكثر من أن تُحصى، وهذه الغزارة في الإنتاج الفقهي تدلّ دلالة واضحة على محوريّة الفقه ضمن ما يسمّى بالعلوم الإسلاميّة. كما أنّ الدّراسات الحديثة المعتنية بالفقه الإسلامي لا تقلّ غزارةً عن المصنّفات القديمة، سواء كانت تلك الدّراسات مشتغلة بتاريخ الفقه الإسلامي، أو بتبويب تيّاراته ومذاهبه وبيان الفروق بينها، أو بمقارنته بالتشريعات الدّينيّة والوضعيّة في حضارات أخرى، إلى غير ذلك من المشاغل. أمّا الوجه **الثاني** فيتعلّق بالأعلام الذين صنّفوا في الفقه في مختلف العصور الإسلاميّة، فهم أعلام لهم وزن كبير في المنظومة الإسلاميّة برمّتها، سواء كان ذلك الوزن ناتجاً عن مكانتهم الاجتماعيّة، أم عن شخصيّاتهم الكارزماتيّة التي لها وقع كبير في الضمير الإسلامي، بقطع النّظر إن كان الكاريزم قد تشكّل أثناء حياتهم، أو كان بعديّاً رسمته لهم مؤلّفات متأخّرة.

إنّ الفقه في الحضارة العربيّة الإسلاميّة يمسّ مختلف جوانب الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، ونقول ذلك رغم الوعي بأنّ الشأن الفردي والشأن الجماعي متداخلان تداخلاً كبيراً في المجتمعات الإسلاميّة قديماً وحديثاً. فالفقه يتعلّق بالعبادات كالطّهارة والصّلاة والصوم والحجّ والزّكاة وغيرها من الشعائر، كما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة كأحكام الزّواج والطّلاق والإرث، ويتطرّق الفقه إلى الشأن الاقتصادي والمعاملات من بيوع وعقود وملكيّة. ومن مجالات الفقه قوانين العقوبات كالحدود والتعزير والقصاص والتغريب والحبس والديّات، كما يتدخّل الفقه في دقائق الحياة اليوميّة من مأكل ومشرب ولباس وزينة، ويهتمّ كذلك بالأعياد والاحتفالات والطقوس كالولادة

والختان والجنائز، وللفقه وشائج قربى بالإفتاء والقضاء، وله كذلك قول في الخلافة والإمامة والحرب والسلم وإدارة الدّولة، وبذلك يمكن القول إنّ الفقه في معناه العام يشمل كلّ مظاهر الحياة الدّينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. ومن هذا المنطلقات إذن يقول محمّد عابد الجابري عن صواب في نظرنا: «إذا جاز أن نسمّي الحضارة الإسلاميّة بإحدى منتجاتها فإنّه سيكون علينا أن نقول عنها إنّها "حضارة فقه" [...]. والواقع أنّه سواء نظرنا إلى المنتجات الفكريّة للحضارة الإسلاميّة من ناحية الكمّ أو نظرنا إليها من ناحية الكيف فإنّنا سنجد الفقه يحتلّ الدرجة الأولى بدون منازع»[١]

إنّ مثل هذا القول يتأكّد إذا قارنّا بين الإسلام والمسيحيّة مثلاً، فالمسيحيّة تهتمّ بالإيمان القويم orthodoxie أكثر من اهتمامها بالسلوك القويم orthopraxie الذي أولاه المسلمون المقام الأوّل، ولعلّ ذلك يكون من بين الأسباب الهامّة التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يتبوأها في المنظومة الإسلاميّة برمّتها.

لقد أسّس الفقه سلطة، ولكنّ هذا التأسيس لم يأتِ طفرة واحدة بل شهد سيرة، ممّا يمكّننا من الحديث عن نشأة الفقه وتحوّلاته التّاريخيّة وتبلوره في شكل مذاهب أو مدارس مختلفة تلوّنت آراؤها بالثقافيّ المتحوّل، واشتملت على الأصيل والطّارئ. ولعلّ النظر في كلّ ذلك وتتبّعه يوقفنا على خصوصيّات نظرة الفقهاء إلى الإسلام.

في هذا الإطار العام يُمكن تنزيل ما ذهب إليه يوسف شلحت Joseph Chelhod عند بحثه في منزلة العرف في الفقه الإسلامي

---

(١) محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٩٦.

المبكّر واستمراره في المجتمعات العربيّة ذات الثقافة الشفويّة[1]. فقد أكّد على أنّ المسلمين القدامى كانوا يميّزون بين مفهومَيْ "عالِم" و"فقيه"، معتبراً أنّ ذلك التمييز قائم على اعتبار العالِم مطّلعاً على النّصوص من قرآن وحديث، أمّا الفقيه فالمقصود به العارف بالشريعة التي يسعى إلى فهم مقاصدها واستنباط الأحكام على ضوء ذلك الفهم وإن كانت النّصوص غامضة أو غير موجودة أصلاً. ويشير شلحت دائماً إلى أنّ المختصّ الجيّد هو الذي يكون في الآن ذاته عالمًا وفقيهاً. ويستشهد الباحث على قوله بحديث سؤال النبيّ معاذَ بن جبل حين بعثه «إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاءٌ؟ قال: أقضي بكتاب اللّه، قال: فإن لم تجد في كتاب اللّه؟ قال: فبسنّة رسول اللّه (ص). قال: فإنْ لم تجد في سنّة رسول اللّه (ص) ولا في كتاب اللّه؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول اللّه (ص) صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ اللّه لما يرضي رسولَ اللّه»[2].

واستنادا إلى ما ذكره سابقاً يصل شلحت إلى نتيجتين: الأولى تتعلّق بالطابع الشمولي للفقه الإسلامي، والثانية تتلخّص في أنّ الفقيه

---

(١) J. Chelhod, «La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les société arabes à tradition orale», in: *Studia Islamica*, LXIV, pp 19 - 37.

(٢) لم يذكر شلحت المصدر الذي أخذ منه الخبر، وما أثبتناه هو من **سنن الترمذي**، كتاب الأحكام، الحديث ١٢٤٩، وقد أورد نفس الخبر مع فوارق بسيطة كلّ من: أبو داود، كتاب الأقضية، الحديث ٣١١٩، وأحمد، **مسند الأنصار**، الأحاديث ٢١٥٠٢، ٢١٥٥٦، ٢١٥٩٥، والدّارمي في مقدّمة **سننه**، الأثر ١٦٨.

لا يقتصر على تأويل النصوص التأسيسيّة بل يتجاوزها إلى نشاط اجتهاديّ لبناء منظومة تشريعيّة تستند كذلك إلى المصلحة وإلى نظم تشريعيّة غير إسلاميّة تحظى ضمنياً بقبول المجتمع متى لم تتعارض مع التعاليم "الرسميّة". ويخلص شلحت إلى أنّ دراسة الفقه في القرن الأوّل الهجرة تفضي إلى استنتاج أنّ الفقهاء لا يتردّدون في الاستناد إلى أعراف كان معمولاً بها قبل الإسلام بشرط أن لا تتعارض مع الشريعة وذلك لإيجاد حلول وخلق توازن يمكن قبولها.

لقد عرضنا إلى ما ذكره شلحت لأنّ آراءه بدت لنا في حاجة إلى شيء من التعديل والمراجعة. وأولى الملاحظات التي نروم الإشارة إليها أنّ استخدام شلحت للفظ "فقيه" بمعناه التقني الاصطلاحي وهو يتحدّث في إطار تاريخيّ لم يتجاوز القرن الأوّل للهجرة فيه الكثير من التجاوز. فالفقه لم يكتسب معناه المتعارف عليه اليوم إلاّ بعد أن تمّ التنظير له في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة في إطار علم أصول الفقه، وهو ما سنتعرّض إليه لاحقاً. والمهمّ هنا أنّ الفقه على الأرجح لم يتجاوز معناه اللّغوي فهو «العلم بالشّيء، والفهم له، والفطنة، وغلب على علم الدّين لشرفه»[1]، وهو أيضاً «عبارة عن فهم غرض المتكلّم من كلامه»[2]. ويقول ابن منظور: «جعله [أي الفقه] العُرفُ خاصّاً بعلم الشريعة»[3] ممّا يدلّ على أنّ المسألة لا تعدو أن تكون مواضعة لغويّة تعارف عليها النّاس لتسمية علم من العلوم.

---

(١) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادّة (ف ـ ق ـ هـ).

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، ص ١٧٠.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة (ف ـ ق ـ هـ).

أمّا الملاحظة الثانية فترتبط بالخلل الواضح بين مقدّمات شلحت وما وصل إليه من نتائج. ولعلّ ما يدلّ على ذلك دلالة واضحة استناده إلى خبر سؤال النبيّ معاذ بن جبل، وهو خبر لا يبلغ مرتبة كبيرة من الثقة عند المحدّثين[1] وعند الأصوليّين المنكرين للرأي[2]، لاستنتاج أنّ الفقه ذو طابع شموليّ، وأنّ الفقهاء الأوائل كانوا يستندون في أحكامهم، إن جاز القول، إلى أعراف غير إسلاميّة. ونحن هنا لا ننكر مثل هذا الاستناد على الإطلاق ولكن مقدّمات شلحت لا توصل إلى مثل ما استنتجه.

لقد كان غرضنا من عرض هذا الرأي ونقده بيان أنّ الدّراسات النقديّة الحديثة المهتمّة بالفقه الإسلامي كانت عالة في كثير الأحيان على أعمال يوسف شاخت Joseph Schacht المهمّة في هذا المجال، فقد بقي عملاه **أصول الفقه الإسلامي** *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، و**مدخل إلى الفقه الإسلامي** *An introduction to islamic Law* عملين مرجعيّين بالنّسبة إلى أغلب الدّراسات اللاّحقة.

وإن كنّا لا ننفي إفادتنا من مثل هذه البحوث فإنّ توجّهنا من الناحية المنهجيّة بالخصوص سيكون مختلفاً عنها. فمستند بحثنا يأخذ بعين الاعتبار أنّ الفقه بعد استقراره يمثّل أحد أشكال تحوّل التديّن العفوي في زمن النبوّة بالخصوص إلى تديّن مقنّن، وهذا التقنين

---

(١) راجع تخريج الخبر في الهامش رقم ٢، ص ٨.

(٢) راجع إبطال ابن حزم للخبر في **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة [د ـ ت]، م١، ج٤، ص ٥٧٠، حيث يقول عن الخبر: «إنّه ما عرفه أحد في عصر الصحابة»، ويذكر ابن حزم في م٢، ج٧، ص ٩٧٦: «هذا حديث ساقط [. . .] وأيضاً فإنّ هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع».

الفقهي، فيما يهمّنا في هذا البحث، مثّله علم أصول الفقه الذي يسعى إلى ضبط طرق الاستنباط لذلك لم يكن بالإمكان أن نعرض عن أصول الفقه والتطرّق فحسب إلى الفقه، ولذلك رأينا أنّه من الضروريّ تخصيص قسم من البحث لأصول الفقه حتّى نتمكّن من الوقوف على خصائص نظرة الفقهاء إلى الإسلام.

وللوقوف على خصوصيّات هذه النظرة، قسّمنا عملنا إلى ثلاثة محاور كبرى تأخذ بعين الاعتبار ناحيتين على الأقلّ: **الأولى** تمثّلها النّاحية التّاريخيّة، **والثانية** مكمّلة للأولى وتتمثّل في أنّ التتبّع التّاريخي لا يقتصر على رصد تطوّرات الفقه الإسلامي قرناً فقرناً بل هو تتبّع قائم على أبرز التحوّلات التي عرفها الفقه منذ زمن النبوّة. ولعلّ طول الفترة التّاريخيّة التي نهتمّ بها، كان من الأسباب الوجيهة التي ستجعلنا نقتصر على أهمّ التحوّلات التي كان لها الأثر البالغ في الفقه من خلال نظرنا في:

١) الممارسة الفقهيّة قبل التنظير.

٢) التنظير لمؤسّسة الفقه.

٣) المقولات الفقهيّة.

وما نشير إليه أخيراً أنّ اعتمادنا سيكون كبيراً على النصوص القديمة ومحاولة استقرائها مع مقارنتها دائماً بما ورد في النصّ القرآني لرصد مدى تقيّد الفقهاء بمبادئ النصّ وتوجيهاته أو الانزياح عنها، والغاية القصوى من وراء ذلك تبيّن أبرز خصائص **إسلام الفقهاء**.

الممارسة الفقهيّة قبل التنظير

نقصد بالممارسة الفقهيّة قبل التنظير كلّ ما يتعلّق بالنّشاط التشريعي السابق على العلم التنظيري للفقه، اللاّحق عنه تاريخيّاً، أي علم أصول الفقه الذي يمثّل نقطة تحوّل كبرى في تاريخ الفقه الإسلامي وهو ما سنحاول النّظر فيه لاحقاً. ونكتفي بالإشارة هنا إلى أنّ علم أصول الفقه لم يتبلور تاريخيّاً إلاّ في نهاية القرن الثاني للهجرة، أي بعد ظهور الأثر التأسيسي لهذا العلم الذي مثّلته **رسالة** الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي (ت ٢٠٤ هـ). وبناء على ذلك يكون محور اهتمامنا في هذه الفقرة مقتصراً على حوالى قرن ونصف من الزمن، أي من ظهور الإسلام إلى نشأة علم أصول الفقه.

وإذا كنّا حدّدنا الفترة التّاريخيّة التي سنهتمّ بها في هذا المحور الأوّل فإنّ ذلك لا يعني أنّها فترة منسجمة لم تشهد تحوّلات، بل على عكس ذلك تماماً فإنّ الممارسة الفقهيّة السّابقة عن التنظير عرفت تطوّرات جذريّة، ومراحل مختلفة ذات خصوصيّات حدّدتها الظروف الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها من جوانب الحياة الاجتماعيّة التي سبق أن أشرنا إلى أنّ الفقه يتدخّل في دقائقها وتفاصيلها.

لقد شغلت هذه الفترة حيّزاً هامّاً في دراسات أحد أهمّ الباحثين المعاصرين في الفقه الإسلامي ونقصد بها دراسات يوسف شاخت، ونظرا إلى أهمّيّة ما أكّد عليه فإنّنا سنحاول إبراز أهمّ تحوّلات التشريع

الإسلامي من خلال كتابه **مدخل إلى الفقه الإسلامي** *Introduction au Droit musulman*. لقد انطلق شاخت من التأكيد أنّ الجاهليّين كان لهم قانون ينظّم حياتهم وإن كان هذا القانون بدائيّاً، فقد كان هناك قانون تجاريّ في مكّة، وآخر زراعيّ في يثرب، وعرف البدو قانوناً عرفيّاً، وأكّد شاخت على أنّ هذه الأصناف من القوانين تشترك مع بعضها البعض في عدّة نقاط.

انتقل بعد ذلك إلى الفترة الإسلاميّة فلاحظ أنّ النصّ القرآنيَّ احتوى على تشريع منظّم وكامل في مجالي الأسرة والعقوبات، وردّ ذلك إلى حرص الإسلام على تحوير هذين المجالين تحويراً جذريّاً باعتبار أنّ المجتمع الجاهليّ كان قبليّا فحاول الدّين الجديد تغيير النظام القبليّ. وباستثناء المجالين المذكورين، فإنّ بقيّة المجالات كان التشريع فيها جزئيّاً ويتّسم بنزعته الأخلاقيّة أكثر من النزوع إلى التقنين والضبط. وبناءً على ما سبق يستنتج شاخت أنّه باستثناء مجالي الأسرة والعقوبات، يمكن اعتبار التشريع الإسلامي امتداداً لما كان معمولاً به في الفترة السابقة عن الإسلام وخاصّة في المستوى التطبيقي الذي مثّل عليه بتحوّل سلطة الحَكَم الجاهليّ إلى النبيّ، ثمّ إلى الخلفاء الأربعة الأوائل، ثمّ إلى خلفاء بني أميّة إلى نهاية القرن الأوّل للهجرة.

وبعد ذلك يلاحظ شاخت أنّ الفقه الإسلاميّ في معظمه لم ينطلق من النصّ القرآنيّ بل إنّه عمل بشريّ ابتعد عن مقاصد القرآن ونصّه، وهذا الوضع هو الذي أدّى إلى بروز رجال من أهل الورع حاولوا التوفيق بين المبادئ القرآنيّة وما هو معمول به في الفترة الأمويّة، كما لاحظ شاخت أنّ هؤلاء الرجال كانوا من المقرّبين

للحكّام الأمويّين ممّا ساعدهم على إقناعهم بتنصيب قضاة منهم.

عندما كثر هؤلاء القضاة كوّنوا ما وسمه شاخت بالمدارس التشريعيّة القديمة Les anciennes écoles juridiques معتمدين في استنباط الأحكام على الرأي بالأساس ممّا خلق ما يمكن تسميته بالسُنّة الحيّة Tradition Vivante التي استندت إلى فكرة العادة Coutume لإسباغ الشرعيّة على ما تصدره من أحكام. ودائماً في إطار إكساب الأحكام شرعيّة اجتماعيّة ودينيّة أسند أصحاب المدارس القديمة آراءهم إلى التابعين الذين كانت لهم مكانة دينيّة مرموقة مثل إبراهيم النخعي وسعيد بن المسيّب وغيرهما، ثمّ انتقلوا إلى نسبة آرائهم إلى الصحابة، ثمّ تدرّجوا إلى نسبتها إلى النبيّ وبذلك اتّخذت آراؤهم طابعاً إلزامياً.

هذا الوضع هو الذي أنتج في نظر شاخت ما يسمّيه بحركة المحدّثين في القرن الثاني للهجرة، وهم الذين أكّدوا على أنّ أيّ حكم يجب أن يكون مستنداً إلى السُنّة النبويّة فلا يجب الاقتصار على العادة والأعراف، وقد كره هؤلاء المحدّثون الرأي واعتماده في استنباط الأحكام ممّا ولّد صراعاً بين أهل الرأي وأهل الحديث آل لصالح أهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعي الحاسمة التي حدّدت مجال الرأي فلم يأخذ به إلاّ إذا كان مستنداً إلى نصّ من القرآن أو الحديث أو مرتكزاً على إجماع فغدا الرأي محصوراً في القياس.

رغم إفادتنا ممّا قدّمه شاخت فإنّنا رأينا أن ننظر بداية في النشاط التشريعيّ في العهد النبوي، لننتقل بعد ذلك إلى النظر في التحوّلات الطارئة على التشريع "الإسلامي" بعد وفاة النبيّ باعتبار أنّ وفاته

مثّلت تحوّلاً مهمّاً في تاريخ الفقه الإسلامي برمّته، وذلك لتعديل ما يمكن تعديله في نظرة شاخت وإضافة ملاحظات أخرى سكت عنها وبدت لنا مهمّة.

١ ـ النّشاط التشريعي في العهد النبوي

بدا لنا ضرورياً التأكيد على أنّ أيّ بحث في الفترة الإسلاميّة المبكّرة، وخاصّة فيما يتعلّق بالفترة النبويّة، يبقى بحثاً قائماً على كثير من النسبيّة، فهو يستند إلى عدد غير قليل من الافتراضات وذلك يعود أساساً إلى صعوبة التمييز بين التّاريخيّ والمنسوب، فافتقادنا لمصادر مباشرة عن هذه الفترة يحول دون التوصّل إلى نتائج قطعيّة. إنّ هذه الملاحظة تنسحب على ما نسعى إلى القيام به في هذا الموضع، أي البحث في النشاط التشريعي في العهد النبويّ.

إنّ مستنداتنا في هذا المبحث تمثّلها أساساً كتب السيرة، وكتب التفسير، وكتب علوم القرآن وغيرها من المصنّفات التي نقف فيها على أسباب نزول الآيات وناسخها ومنسوخها، وهي كلّها من المرتكزات الهامّة التي سيعتمدها الفقهاء لاحقاً في المدوّنات الفقهيّة لاستنباط الأحكام. كما أنّ النّظر في الحديث النبويّ قد يكشف لنا عن مظاهر "النشاط الفقهي" في العهد النبويّ، وهنا نؤكّد على أنّ الحديث النبويّ يبقى أصلاً مهمّاً من أصول الفقه الإسلامي، ولعلّ ذلك كان من بين الأسباب الأساسيّة التي أدّت إلى تضخّم مجاميع الحديث النبويّ التي نلمس فيها في كثير من الأحيان نسبة أقوال وأفعال إلى النبيّ تكون مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي، وقد تكون تلك النسبة متأخّرة بقصد تبرير الأحكام وإضفاء شرعيّة عليها.

ولذلك وجب التعامل بحذر شديد مع المنسوبات إلى النبيّ، فتبرير الأحكام الفقهيّة بالحديث النبويّ يكاد يكون قاعدة في المنظومة الفقهيّة الإسلاميّة.

لننطلق في البداية من النصّ القرآني للوقوف على الآيات التي ستسمّى لاحقا بـ"آيات الأحكام"، وهي الآيات التي ستصبح عمدة في التشريع، بل ستفرد لها مصنّفات خاصّة أهمّها كتب أبي بكر الجصّاص (ت ٣٧٠ هـ)، وعماد الدّين الكيّا الهرّاسي (ت ٥٠٤ هـ)، وأبي بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ)، وجميع هذه الكتب تحمل العنوان نفسه **أحكام القرآن**، بالإضافة إلى تفسير القرطبي (ت ٦٧١ هـ) المسمّى **الجامع لأحكام القرآن**.

وأولى الملاحظات التي نسوقها بخصوص هذا الصنف من الآيات، وإن كنّا نحترز احترازاً كبيراً من تمييز آيات الأحكام عن غيرها[١] أنّ عددها ضئيل جدّاً، وهو أمر لا ينكره القدامى حيث يقول الفخر الرّازي: «الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة أقلّ من ستّمائة آية، وأمّا البواقي ففي بيان التوحيد والنبوّة والردّ على عبدة الأوثان وأصناف المشركين»[٢]، كما أنّ محاصرة آيات الأحكام تبقى

(١) يقول عبد المجيد الشرفي في هذا الشأن: «لا يجوز فصل ما يُسمّى خطأ بـ "آيات الأحكام" بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التّاريخي وعن مجمل النصّ القرآني، كما لا ينفكّ الفقهاء يفعلون قديماً وحديثاً. فـ "الأحكام" مصطلح فقهيّ يدلّ، في ترتيب تنازليّ، على الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور، وهذه التمييزات لا أساس لها في الرّسالة»، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ص ٦٠.

(٢) الرّازي، **التفسير الكبير**، ج٢، ص ٨٨.

محاصرة نسبيّة نظراً إلى الاختلافات الكبيرة التي نقف عليها في مثل المصنّفات المعتنية بالأحكام والتي ذكرنا أهمّها سابقاً[1].

ونشير هنا إلى أنّ بعض دارسي الفقه الإسلامي قد حاولوا تنسيب الموقف القائل بقلّة عدد آيات الأحكام في النص القرآني، ويمكن أن نمثّل على هذا الموقف بما ذهب إليه جوتين Goitein الذي اعتبر أنّ القول إنّ عدد الآيات المحيلة على الجانب التشريعي تقلّ عن عُشر مجمل آيات القرآن هو قول يحتاج إلى بعض التعديل. ففي رأيه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار طول الآيات وقصرها، فآيات الأحكام طويلة إذا ما قورنت بغيرها من الآيات، كما أنّ آيات الأحكام لا تتكرّر إلاّ نادراً على عكس الآيات التي تتحدّث عن القصص أو العقيدة أو غير ذلك، ومن شأن هذين الاعتبارين أن يخلاّ من تصوّر أنّ آيات الأحكام لا تمثّل سوى عشر النصّ القرآني، ويجعلانها تمثّل نسبة أهمّ[2].

لئن بدا رأي جوتين مقنعاً إلى حدّ ما في مسألة الكمّ، فإنّ محتوى آيات الأحكام يبيّن عدم تعرّض النصّ القرآني للتفاصيل والجزئيّات التي نقف عليها في كتب الفقه، فما «جاء في القرآن لا

(١) انظر الجدولين الإحصائيّين اللّذين قامت بهما نائلة السليني الراضوي في أطروحتها «تاريخيّة التفسير القرآنيّ والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير» (مرقونة بكليّة الآداب بمنوبة ١٩٩٨) ص ص ٧٨ ـ ٧٩؛ ٤٨٢ ـ ٤٨٥، حيث أحصى الجصّاص ٤٤٢ آية، وابن العربي٨٤٧ من جملة ٣٢٧٧، وهذا يدلّ على صعوبة المحاصرة، وعلى اختلاف المشاغل المرتبط بالاجتماع.

(٢) S. D. Goitein, «Birth-Hour of Muslim Law?», in: *MW*, 50, (1960), pp 23 - 29.

يمثّل على كلّ حال إلاّ جزءاً ضئيلاً من الأحكام التي نصّ عليها الفقهاء»[١].

أمّا الملاحظة الثانية فتتمثّل في أنّ الكثير من الآيات التي عُدّت من آيات الأحكام تكشف عن علاقتها المباشرة بمجتمع الدّعوة، وارتباطها بظروف مخصوصة وبذلك تكون الظروف التّاريخيّة والاجتماعيّة هي التي حتّمت مثل تلك الأحكام. ولعلّ أسباب النزول المبثوثة في كتب التفسير وفي كتب علوم القرآن وكتب السيرة وغيرها تبرهن عمّا لاحظناه، فلئن كانت تلك الأسباب مضطربة، بل ومتضاربة فإنّها تكشف عن علاقة الخطاب القرآني بالمجتمع الذي نزل فيه الوحي[٢]، وذلك رغم محاولات درء ما قد يترتّب على هذا التصوّر من نتائج تخلّ بالمنظومة الفقهيّة عبر ما وسمه القدامى بـ"عموم اللّفظ وخصوص السبب"[٣].

إنّ ما نذهب إليه لا يعني أنّنا نعتبر ارتباط آيات الأحكام بأسباب النزول أمرا مسلّماً به، ففي هذا المجال لاحظ بسّام الجمل انطلاقاً من جدول إحصائيّ لآيات الأحكام المتعلّقة بالعبادات والمعاملات استخرجه من كتابي **أسباب النزول** للواحدي و**لباب النقول في أسباب النزول** للسيوطي «أنّ النسبة الكبيرة في أخبار أسباب النزول لا علاقة

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ص ٦٦.

(٢) لا نصل هنا إلى ما ذهب إليه محمود محمّد طه من ضرورة الفصل بين الرسالة المكّيّة والرّسالة المدنيّة، معتبرا أنّ الرّسالة الأولى عامّة، والثانية، أي المتعلّقة بالأحكام في نظره، خاصّة بمجتمع الدّعوة، وانظر ما ذهب إليه في كامل كتابه: **الرّسالة الثانية من الإسلام**.

(٣) انظر مناقشة لهذه المقولة في: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٨.

لها بآيات الأحكام. ولهذه الملاحظة دلالة مهمّة في تقديرنا، ذلك أنّ العبارة القرآنيّة في آيات الأحكام نازعة إلى التعبير المباشر ممّا يحدّ من إمكانات "تركيب" أسباب نزول موافقة لها، أو تضخيم أسباب أخرى لها أصول تاريخيّة حقيقيّة»[1].

وإذا بقينا في إطار أسباب النزول، فإنّنا نلاحظ صنفاً مخصوصاً من الآيات التي اقترنت في مصنّفات القدامى بعدد من الأسباب التي دعت إلى نزولها، ونقصد تلك الآيات التي نقف فيها على صيغة "يسألونك" وهي من الصيغ المطّردة في النصّ القرآني، وتكون أسباب نزولها عادة متّبعة نفس الأسلوب حيث يسأل قوم من المسلمين أو غيرهم النبيّ عن أمر ما فيأتي الوحي مجيباً عن التساؤل وهو أمر قد يكشف لنا، وإنْ باحتراز كبير منّا، مشاغل معاصري النبيّ سواء كانوا من أتباع النبيّ أو من معارضيه.

يكشف لنا هذا الجدول طبيعة الأسئلة التي قد تكون وجهّت إلى النبيّ فأجاب عنها الوحي، كما يكشف لنا التطوّر الطارئ على طبيعة تلك الأسئلة واختلافها حسب الفترة المكّيّة والفترة المدنيّة للدعوة، رغم أنّ هذا الأمر يبقى نسبيّاً إلى أبعد الحدود رغم حرص القدامى على تحديد المكّي والمدني بواسطة تحديد معايير للتمييز بين الخطابين[2]. كما أنّ الفصل بين الرسالتين المكّيّة والمدنيّة يبقى فصلاً

---

(١) بسّام الجمل، «أسباب النزول علماً من علوم القرآن»، (بحث لنيل شهادة الدكتوراه، مرقون، كليّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣)، ص ٢٠١.

(٢) من اللافت في كتب علوم القرآن وكتب التفسير حرص مصنّفيها على تمييز المكّي عن المدنيّ، فمن الملاحظ مثلاً أنّ السيوطي يضع معرفة المكّي والمدني على رأس الأنواع السبعين التي حدّدها علوماً للقرآن، والملاحظ =

الآيات المكّيّة		الآيات المدنيّة	
الآية	موضوعها	الآية	موضوعها
الأعراف ٧/ ١٨٧	سؤال عن البعث	البقرة ٢/ ١٨٩	مواقيت الحجّ والتجارة
الإسراء ١٧/ ٨٥	سؤال عن الرّوح	البقرة ٢/ ٢١٥	سؤال يتعلّق بالإنفاق
الكهف ١٨/ ٨٣	سؤال عن ذي القرنين (أمم سابقة)	البقرة ٢/ ٢١٧	سؤال عن الأشهر الحرم وهل يجوز القتال فيه
طه ٢٠/ ١٠٥	سؤال عن أحوال الآخرة.	البقرة ٢/ ٢١٩	سؤال يتعلّق بالخمر والميسر
الذّاريات ٥١/ ١٢	سؤال عن البعث	البقرة ٢/ ٢١٩	سؤال يتعلّق بالإنفاق
النّازعات ٧٩/ ٤٢	سؤال عن البعث	البقرة ٢/ ٢٢٠	سؤال عن معاملة اليتيم
		البقرة ٢/ ٢٢٢	سؤال عن المحيض
		المائدة ٥/ ٤	سؤال عن الأطعمة
		الأنفال ٨/ ١	سؤال عن الغنائم
		الأحزاب ٣٣/ ٦٣	سؤال عن البعث

= أيضاً أنّ الحرص على معرفة المكّي والمدني يرمي إلى غاية فقهيّة بالأساس فهذا العلم يبقى محدّداً من محدّدات الناسخ والمنسوخ في الأحكام، انظر: **الإتقان في علوم القرآن**، ج١، ص ص ١١ ـ ٢٤. وانظر ملخّصاً لمعايير التمييز بين المكّي والمدني ومحاولة لتحليلها في: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، ص ص ٧٥ ـ ٩٥.

في حاجة إلى كثير من التقليب حتّى لا يُقرأ النصّ القرآني من زاوية فقهيّة فقط اعتماداً على مقولة النسخ بالأساس فيغدو المدنيّ ناسخا لكلّ ما هو مكّيّ خاصّة إذا تعلّق الأمر بالأحكام[1].

ما لاحظناه من خلال الجدول أنّ الآيات التي عُدّت مكّيّة، إضافة إلى الأحزاب ٣٣/ ٦٣ وهي مدنيّة، تعلّقت في أغلبها بالتساؤل عن الآخرة والبعث، وبالروح في مناسبة واحدة، وعن قصّة ذي القرنين في آية واحد، أمّا بقيّة الآيات التي اعتبرت مدنيّة فإنّها تتعلّق بقضايا ستصبح لاحقاً من القضايا المحوريّة التي ركّز عليها الفقهاء.

وبقطع النظر عن مناقشة ما إذا كانت الفترة المدنيّة من الدعوة قد اعتنت بالأحكام أكثر من الفترة المكّيّة التي ركّزت على الجانب العقائدي، وهو أمر نسبيّ إلى أبعد الحدود، فإنّ الملاحظ أنّ الأسئلة التي قد تكون وُجّهت إلى النبيّ في الآيات المدنيّة تدلّ على أنّها أسئلة ملتبسة بالواقع المعيش، وبما يعترض النّاس من مشاغل في حياتهم اليوميّة وجاءت الإجابة عن تلك التساؤلات بعيدة جدّا عمّا نقف عليه من تفاصيل وتدقيقات في كتب الفقه.

ومن دلالات تلك الأسئلة أنّ النبيّ كان يمثّل مرجعيّة، كما أنه يمثّل تواصلاً لما عرفه العرب في الفترة السابقة عن الإسلام من تعيين

---

(١) حول عدم جواز الفصل بين الرسالتين المكّيّة والمدنيّة انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٦٠. ومن الأمثلة البارزة على تعسّف القدامى في هذا الأمر نذكر ما عُبّر عنه بـ "آية السيف" أو "آيات القتال" النّاسخة لكلّ موادعة أو تسامح أو تجاوز، ممّا جعل تلك الآيات ناسخة لعديد كبير جدّاً من الآيات تجاوز المائة في الكثير من كتب النّاسخ والمنسوخ.

حَكَم وفق الأعراف القبليّة، إلاّ أنّ النبيّ لم يكن حَكَماً بالمعنى المتعارف عليه، والذي كان دائماً كاهناً[١]، وهو الوصف الذي نفاه محمّد عن نفسه بشدّة. وما تجدر الإشارة إليه أنّ محمّداً بالإضافة إلى تحكيمه بين المسلمين الذين بدؤوا يشكّلون قوّة في المدينة، فإنّ غير المسلمين كذلك قد حكّموه بينهم كما دلّت على ذلك الآيات ٤٢ ـ ٥١ من سورة المائدة حيث كان النبيّ حكماً بين اليهود، وهذا الأمر يجعلنا نذهب إلى أنّ النبيّ كان حكماً بمقتضى خصال شخصيّة ذاتيّة، وبمقتضى النفوذ الذي شكّله مع أتباعه في المدينة بالنسبة إلى غير المسلمين، كما أنّه كان حَكَماً بين المسلمين نظراً إلى مكانته الدينيّة بالأساس.

وما تجدر الإشارة إليه أنّ النبيّ، وإن كان حكماً بين المسلمين فيما بينهم وكذلك بين غير المسلمين، فإنّه «لم يهتمّ بقواعد التنظيم الاجتماعي اهتمامه بما يمكن أن يكون في ذلك النظام من مظاهر تنسجم مع رسالة الرحمة والكرامة البشريّة والاستعداد للجزاء الأخروي التي جاء بها، أو تنافيها»[٢].

هذه الملاحظة تمكّننا من الوقوف على ما طرأ على النظام الاجتماعيّ في شبه الجزيرة العربيّة. فلئن حافظ الإسلام على الكثير من أشكال هذا النظام سواء تعلّق الأمر بالعبادات (يبقى الحجّ أنموذجاً جيّداً على هذه المحافظة مع أسلمته)، أو بالمعاملات، أو بالعقوبات أيضاً (يمكن التمثيل على ذلك بالقطع في السرقة الذي كان معروفاً في الفترة السابقة عن الإسلام)، فإنّ الجديد هو ذلك التركيز على

---

(١) Schacht, *Esquisse*, p 12.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٧٨.

الجزاء الأخرويّ للفعل البشري، وهو أمر يلحّ «شديد الإلحاح على المسؤوليّة الفرديّة عن كلّ ما يصدر عن الإنسان من خير أو شرّ»[1].

في هذا الإطار العام يمكن تنزيل سلوك النبيّ، وتأكيده على بشريّته، وإمكانيّة صدور الخطأ عنه عندما يقضي بين المتخاصمين، مع الإلحاح على عقوبة مغتصِب الحقّ إن كان الحكم لصالحه. ولئن كانت الأمثلة على ذلك كثيرة فإنّنا نكتفي بإيراد خبر واحد روته أمّ سلمة وفيه «أنّ رسول اللّه (ص) سمع جلبة خصم بباب حجرته، فخرج إليهم فقال: إنّما أنا بشر، وإنّه يأتيني الخصم فلعلّ بعضهم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنّه صادق فأقضي له، فمن قضيت له بحقّ مسلم فإنّما هي قطعة من نار فليحملها أو يذرها»[2].

ولا يفوتنا التأكيد على سمة التسامح التي صبغت سلوك النبيّ خاصّة إذا تعلّق الأمر بما سيعرف لاحقاً بفقه العقوبات، وهو أمر كثرت في شأنه الأخبار، ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك: «جاء رجل إلى النبيّ (ص) فقال: يا رسول اللّه، أصبت حدّاً فأقمه عليَّ، قال: وحضرت الصلاة فصلّى مع رسول اللّه (ص)، فلمّا قضى الصلاة قال: يا رسول اللّه، إنّي أصبت حدّاً فأقم فيَّ كتاب اللّه، قال: هل حضرت الصلاة معنا؟ قال: نعم، قال: قد غُفِرَ لك»[3]. والفرق واضح هنا بين سلوك النبيّ الذي دلّ عليه صريح الخبر، وما ذهب إليه الفقهاء وشرّاح الحديث الذين غلب عليهم تبرير الأحكام

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٢) **صحيح مسلم**، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجّة.

(٣) **صحيح مسلم**، كتاب التوبة، باب قوله تعالى: «إن الحسنات يُذهبن السيّئات».

الفقهيّة. فالنووي مثلاً يدرأ كلّ ما يكشف عنه الحديث من تسامح، ويلجأ إلى التأويل المتعسّف مؤكّداً أنّ "الحدّ" في الخبر يعني مجرّد التعزير فيقول: «هذا الحدّ معناه معصية من المعاصي الموجبة للتعزير، وهي هنا من الصغائر لأنّها كفّرتها الصلاة، ولو كانت كبيرة موجبة لحدٍّ أو غير موجبة له لم تسقط بالصلاة، فقد أجمع العلماء على أنّ المعاصي الموجبة للحدود لا تسقط حدودها بالصلاة، هذا هو الصحيح في تفسير هذا الحديث»[1].

ونكتفي بإيراد مثال آخر يدلّ على تسامح النبيّ إزاء المقرّين بأخطائهم حتّى نتبيّن فيما بعد الهوّة الساحقة بين سلوك النبيّ وما قرّره الفقهاء من أحكام جعلوها ملزمة، فقد روي أنّ رجلاً جاء إلى النبيّ فقال: «إنّ الآخر وقع على امرأته في رمضان، فقال: أتجد ما تحرّر به رقبة؟ قال: لا، قال: فتسطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: أفتجد ما تُطعم به ستّين مسكيناً، قال: لا، قال: فأتِيَ النبيّ (ص) بعرق فيه تمر، وهو الزبيل، قال: أطعمْ هذا عنك، قال: على أحوج منّا؟! ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منّا، قال: فأطعِمْه أهلَك»[2].

٢ ـ وفاة النبيّ والإشكاليّات الجديدة

كان من الطبيعيّ أن تمثّل وفاة النبيّ فراغاً زمنيّاً وروحيّاً، كما كان من البديهيّ أن تطرأ على الجماعة الإسلاميّة الناشئة مستجدّات لا

---

(١) **شرح النووي، على هامش صحيح مسلم**، م٩، ج١٧، ص ٨٤.

(٢) **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب المجامع في رمضان، هل يطعم أهله من الكفّارة إذا كانوا محاويج؟

قِبلَ للمسلمين بها. ولعلّ أولى المسائل التي اختلف فيها المسلمون كانت مسألة الخلافة أو الإمامة، وهي من المسائل السياسيّة بالأساس ولكنّ الفقهاء حاولوا، وإن في فترة تاريخيّة متأخّرة، التنظير لها وضبط شروطها. والمهمّ بالنسبة إلينا الآن الوقوف على أهمّ ما طرأ على المجتمع الإسلامي زمن الخلفاء الأوائل بالخصوص مؤكّدين أنّ الطارئ والأحداث التاريخيّة ستؤثّر حتماً في المنظومة الفقهيّة، كما أنّ تصرّف الخلفاء والمقرّبين منهم إزاء القضايا التي برزت إثر وفاة النبيّ يمثّل نقاط تحوّل في الفقه الإسلامي برمّته.

إذا عدنا إلى فترة خلافة أبي بكر القصيرة لاحظنا أنّ أهمّ الأحداث التي برزت خلال السنتين اللاحقتين بموت النبيّ تمثّلت في ما يُعرف بـ: "حروب الردّة"[١] حيث كان الموقف فيها موقفاً شخصيّاً من أبي بكر ولكنّه سيُعدّ في كتب الفقه "حدّا من حدود اللّه" المنصوص عليها رغم ما تدلّ عليه الأخبار التاريخيّة من التباس موقف أبي بكر بالشأن السياسيّ[٢]. فقد قاتل الممتنعين عن أداء الزكاة إليه عيناً، لعدم اعترافهم به خليفة للمسلمين، ولا نحسب الأمر منتزعا من إطاره التاريخيّ أي عن أحداث السقيفة وما وقع فيها من

---

(١) أنظر فيما ما يتعلّق بالردّة والقضايا التي تطرحها قديماً وحديثاً: آمال قرامي، «قضيّة الردّة في الفكر الإسلامي» (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون بكلّية الآداب بمنوبة، ١٩٩٣).

(٢) ما زال هذا الموقف محرجاً بالنسبة إلى كثير من المسلمين في حين كان من المفروض أن ينتهي هذا الحرج بما طرحه مثلاً عليّ عبد الرّازق في الربع الأوّل من القرن العشرين حيث بيّن أنّ زعامة النبيّ الدّينيّة انقلبت إلى زعامة سياسيّة بعد وفاته، كما أنّ معالجته لقضيّة الردّة مبنيّة على حسّ تاريخيّ كبير وجدير بالاهتمام، أنظر كتابه: **الإسلام وأصول الحكم**.

تخاصم جعل إمكانيّة "الحرب الأهليّة" بين الأنصار والمهاجرين واردة[1].

إنّ «في موقف أبي بكر إشارة إلى تأوّل للعقيدة الإسلاميّة التي بيّنتها النصوص التأسيسيّة، وحمل لها على الجزء، بل إنّ التأسيس لشوكة جعل الدّينيّ يُدمج في السياسيّ فأصبحت طاعة الخليفة إيماناً، فمن اعترف به وأدّى إليه الزكاة مبايعةً كان مؤمناً معصوماً دمه وماله، ومن امتنع عن ذلك كان كافراً مستحَلّ الدم والمال»[2].

والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ أبا بكر قد أبدى الرّأي فيما لا نصّ فيه، ونستطيع القول إنّه قام بقياس الزكاة على الصلاة[3] رغم معارضة عمر له في بداية الأمر، وهو ما يكشف عنه الخبر الدالّ الذي أورده مسلم في **صحيحه** حيث حاجّ عمر بن الخطّاب أبا بكر بحديث النبيّ في عصمة الدّماء «فقال أبو بكر: واللّه، لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة، فإنّ الزكاة حقّ المال، واللّه، لو منعوني عِقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول اللّه (ص) لقاتلتهم على منعه، فقال عمر بن الخطّاب: فواللّه، ما هو إلاّ أن رأيت اللّه عزّ وجلّ قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنّه الحقّ»[4].

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ص ١٠٢.

(٢) نادر الحمّامي، «الكبيرة من خلال الصحيحين»، (بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة، مرقون بكلّيّة الآداب بمنوبة، ٢٠٠٢).

(٣) قياس الزكاة على الصلاة هو الذي برّر القتال، ولكنّ قتال تارك الصلاة هو نفسه لا مبرّر نصّيّ له إلاّ أحاديث آحاد غير جديرة بثقة كبيرة.

(٤) مسلم، **الصحيح**، متاب الإيمان، باب الأمر بقتال النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ اللّه محمّد رسول اللّه...

هذا الخبر سيصبح في المدوّنة الفقهيّة أكبر مستندات الفقهاء للقول بقتل المرتدّ رغم ارتباطه بظرف مخصوص لا نتردّد في اعتبار الدّينيّ فيه أمراً ثانويّاً لا يتجاوز مستوى الشرعنة، ولكنّ موقف أبي بكر يمثّل على أيّ حال إعمالاً للرأي في ما لا نصّ فيه، وهو تمشّ لم يبقَ وحيداً في عهد الخلفاء الأوائل. ويمكننا هنا إيراد الكثير من الحالات التي تمّ التعامل معها بنفس الطريقة، ولعلّ المثال البارز الذي نستحضره هو عقوبة شارب الخمر[١].

لقد قامت عقوبة شارب الخمر على قياس الشرب على القذف فروي «أنّ عمر بن الخطّاب استشار في الخمر يشربها الرّجل فقال له عليّ ابن أبي طالب: نرى أن نجلده ثمانين فإنّه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين»[٢]. وبالإضافة إلى ذلك يتمّ القياس عند حدّ العبد في الخمر على حدّ الزنا المنصوص عليه في النور ٢٤/ ٢، فقد جاء في **موطّأ مالك** «عن ابن شهاب أنّه سئل عن حدّ العبد في الخمر فقال بلغني أنّ عليه نصف حدّ الحرّ في الخمر، وأنّ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعبد اللّه بن عمر قد جلدوا عبيدهم نصف حدّ الحرّ في الخمر»[٣]. وفي خبر آخر رواه مسلم «عن أنس بن مالك أنّ نبيّ اللّه (ص) جلد في الخمر بالجريد والنعال، ثمّ جلد أبو بكر أربعين، فلمّا

(١) يجب التنبيه هنا إلى الوثوق التّام بالأخبار المتعلّقة بالصحابة وأعمالهم ومواقفهم يبقى غير مقبول، فقد تنسب إليهم أخبار وآراء فقهيّة لتبرير رأي متأخّر في صلب أحد المذاهب.

(٢) **موطّأ مالك**، كتاب الأشربة، باب الحدّ في الخمر.

(٣) المصدر نفسه.

دنا النّاس من الرّيف والقرى قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخفّ الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين»[1].

إنّ المواقف المنسوبة إلى الصحابة إزاء شارب الخمر متضاربة وغير دقيقة ممّا سيؤثّر حتماً في مواقف الفقهاء، ثمّ إنّها لا توافق ما ورد في النصّ القرآني الذي جاء خلوا من كلّ تنصيص على عقوبة متعلّقة بالشرب أو السكر، بل إنّ مسألة تحريم الخمر نفسها في حاجة إلى نظر[2]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ مواقف الصحابة تتجاوز إطار التأديب الذي مارسه النبيّ على شارب الخمر فلم يزد على ضربه بالجريد والنعال إلى محاولة تحديد عقوبة صارمة تتساوى مع القذف بالزنا. ولا تفوتنا الإشارة كذلك إلى أنّ جلد شارب الخمر كان مثار جدل بين الصحابة أنفسهم فمنهم من رفضه[3].

لئن كانت مثل هذه التأويلات مؤثّرة بشكل كبير في الفقه الإسلامي، فإنّ ما عرفته الدّولة الإسلاميّة الناشئة من فتوحات سريعة كان له الأثر الأعمق في مجال التشريع. فقد مثّلت الفتوحات بالنسبة إلى عمر بن الخطّاب في فترة خلافته حلاً مناسباً «للتجاوز التطاحن

---

(١) مسلم، **الصحيح**، كتاب الحدود، باب حدّ الخمر.

(٢) راجع: نائلة السلّيني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية**، ص ص ٣٨٠ ـ ٣٨٥.

(٣) راجع بالخصوص الخبر الذي أورده القرطبي وفيه أنّ جدالاً احتدم بين عمر وابن عبّاس وعليّ من جهة ورجل من "المهاجرين الأوّلين" شهد "بدراً وأحداً والخندق والمشاهد" لم يُذكر اسمه من جهة ثانية، أتي به إلى عمر شارباً فجادلهم رافضاً أن يُجلد لأنّه لا يجد ذلك في "كتاب اللّه"، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص ١٩٢.

بين أتباع الدّين الجديد والعداوات الناجمة عن "الحرب الأهليّة" التي شغلت سلفه أبا بكر»[1]. فكانت لهذه الفتوحات المتعاقبة آثار اقتصاديّة واجتماعيّة كبيرة، كما أنّها أثّرت في البنية الذهنيّة للمسلمين[2]. وما يهمّنا في إطار بحثنا من خلال هذه الفتوحات ثلاثة أمور على الأقلّ:

أ ـ إنّ حركة الفتوح كدّست الغنائم والأموال الطائلة التي لم يكن المسلمون يتوقّعون أن تكون تحت تصرّفهم، كما أنّ أهالي البلدان المفتوحة لم يدخلوا كلّهم في الإسلام بل إنّ معظمهم بقوا على دياناتهم، ولعلّ كلّ ذلك حتّم اتّخاذ قرارات جديدة تتعلّق بأحكام "أهل الذمّة"، وهي قرارات تمسّ الجانب الاجتماعيّ. فتواجدُ المسلمين وهم في موقف قوّة مع غيرهم أوجب الضبط وهو ما اضطلع الفقه به، كما مسّت القرارات المسائل الماليّة والاقتصاديّة المتعلّقة بالتعشير والخراج والجزية وغيرها.

ب ـ الأمر الثاني الذي نشير إليه يتمثّل في أنّ وجود المسلمين في البلدان المفتوحة لم يكن قادراً على تغيير عادات تلك البلدان وقيمها، فقد حافظ أهلها على أعرافهم ونظم معاملاتهم وعلى أشكال تعبّدهم أيضاً، ومن هنا يمكننا أن نتوقّع إمكانيّات التأثّر والتأثير، وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك ما يمنع تأثّر المسلمين بقوانين وأعراف غير إسلاميّة وإدماجها على التدريج في المنظومة الفقهيّة بعد إكسائها رداءً إسلاميّاً.

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتاريخ**، ص ١١٢.

(٢) أنظر تلك التأثيرات بتفصيل أوفى في المرجع نفسه، ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

ج - بالنسبة إلى الأمر الثالث، وهو في نظرنا خطير جدّاً، فيتعلّق بتحوّل الغزو الذي فرضته الظروف السياسيّة إلى فرض دينيّ نظّر له الفقهاء واعتبروه واجباً فغدا "جهاداً في سبيل اللّه" فأصبح الداخل في الإسلام بالإكراه والعنف مسلماً من دون إعارة اهتمام كبير بما في الضمائر. والحقيقة أنّ ما فيها لم يكن قديماً ولا حديثاً من مشاغل الفقهاء، فالمهمّ بالنسبة إليهم يبقى التديّن الشكلي الضامن للنظام الظاهريّ وهو ما تحتاج إليه كلّ مجموعة متديّنة[1].

إنّ هذه الفتوحات التي بلغت أوجها في عهد عمر فرضت عليه وعلى المسلمين واقعاً جديداً أوجب التعامل معه بطريقة تختلف عمّا كان عليه الوضع في زمن النبيّ وعهد أبي بكر. وفي هذا المجال رصدت ناجية الوريمّي بوعجيلة أهمّ اجتهادات عمر في فقرة وسمتها بـ: "الاجتهاد اعتبارُ مقتضيات الواقع"[2] انطلاقاً من كتاب أصوليّ إباضيّ نعتته بأنّه «هامشيّ بالنسبة إلى الفكر الأصوليّ السنّي»[3]، وهو كتاب **العدل والإنصاف في مسائل الخلاف** لأبي يعقوب الورجلاني. ونظرا إلى أهميّة هذه الفقرة من بحثها سنحاول الانطلاق منها لبيان ما

(١) يقول عالم الاجتماع إميل دوركهايم: «Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires», E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF., 1994, p. 60.

(٢) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، ص ١٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٣.

اختلف فيه عمر عن النبيّ وأبي بكر، وخاصّة اجتهاداته التي لا تنسجم مع حرفيّة النصّ القرآني.

سنقتصر هنا على مثالين من تجربة عمر التشريعيّة يتعلّق الأوّل بالعطاء والثاني بالزواج[١].

إسقاط حقّ قرابة الرسول من الخُمس:

وهذا الحقّ منصوص عليه في الآية «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَللرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وَابْنِ السَبِيلِ» (الأنفال ٨/ ٤١).

إذا عدنا إلى تفسير هذه الآية لاحظنا أنّ المفسّرين يسعون إلى إخفاء عمل عمر، وعدم التصريح به، ويظهر سعيهم هذا من خلال تقديم آثار مضطربة وغير مقنعة والسبب الأساسيّ في ذلك حسب رأينا الحرج الكبير من اعتبار أنّ عمر قد اجتهد في نصّ قطعيّ وصريح وللتمثيل على ذلك ننظر في تفسير الطبري وما أتى به من أخبار مفسّرة للمقصود بذوي القربى وسهمهم ومن بين التأويلات المذكورة:

- إنّ كلّ المذكورين في الآية يتقاسمون الخمس، فقد روي عن ابن عبّاس قوله: «كانت الغنيمة تُقسم على خمسة أخماس، فأربعة منها لمن قاتل عليها، وخُمس واحد يُقسم على أربع، فربع لله والرسول ولذي القربى، يعني قرابة النبيّ (ص)، فما كان لله والرسول فهو لقرابة النبيّ (ص)، ولم يأخذ النبيّ (ص)

---

(١) يمكن الإطلاع على أمثلة أخرى في المرجع نفسه، ص ص ١٦٣ ـ ١٦٨.

من الخُمس شيئاً، والربع الثاني لليتامى، والرُبع الثالث للمساكين، والرُبع الرابع لابن السبيل»[1].

- «عن سعيد المقبري قال: كتب نجدة إلى ابن عبّاس يسأله عن ذي القربى، قال: فكتب إليه ابن عبّاس: قد كنّا نقول إنّا هم، فأبى ذلك علينا قومنا وقالوا: قريش كلّها ذوو قرابة»[2].
- «وقال آخرون: سهم ذي القربى كان لرسول اللّه (ص)، ثمّ صار من بعده لوليّ الأمر من بعده»[3].

إنّ مثل هذه الأخبار تدلّ في الحقيقة عن انزياح واضح عن المعنى الظاهر للآية، حتّى يبرّأ عمر من "تهمة" الاجتهاد فيما ورد فيه نصّ، كما أنّ الخبر المرويّ عن ابن عبّاس يندرج في إطار الردّ على الفرق المخالفة باعتبار أنّ السائل كان نجدة بن عامر الحنفي رأس فرقة النجدات من الخوارج.

النهي عن نكاح المتعة:

لقد اشتهر لدى فقهاء السُنّة، خلافاً للشيعة، أنّ نكاح المتعة حرام، بل هو مرادف للزنا. ولئن دلّت النصوص التاريخيّة على أنّ عمر هو الذي بادر بمنع هذا النوع من النكاح، فإنّ الكثير من أهل السُنّة سيجدون حرجاً كبيراً في التوفيق بين الآية ٢٤ من سورة النساء التي نصّت على جواز المتعة، وعمل عمر، وهذا الحرج يمكن تبيّنه من خلال ما أورده الطبري من أخبار بمناسبة تفسيره للآية السابقة:

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، م٦، ج١٠، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، م٦، ج١٠، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، م٦، ج١٠، ص ٩.

«فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً». فقد روي عن ابن عبّاس[1] أنّ المقصود في هذه الآية هو النكاح المطلق وأنّ الأجر هو الصداق[2]. أمّا الرأي المخالف فهو القائل بظاهر الآية، أي إنّ المقصود هو نكاح المتعة، وهو رأي تعضده قراءة مخالفة منسوبة إلى السدّي وأبيّ بن كعب وابن عبّاس وسعيد بن جبير وهي: «فما استمتعتم به منهنّ **إلى أجل مسمّى** فآتوهنّ أجورهنّ»[3]. إنّ إضافة عبارة "إلى أجل مسمّى" تؤدّي إلى فهم للآية مخصوص، وهو ما أورده الطبري على لسان السدّي: «فهذه المتعة، الرجل ينكح المرأة بشرط إلى أجل مسمّى، ويُشْهِدُ شاهديْن، وينكح بإذن وليّها، وإذا انقضت المدّة فليس له عليها سبيل، وهي منه بريّة، وعليها أن تستبرئ ما في رحمها، وليس بينهما ميراث، ليس يرث واحد منهما صاحبه»[4].

وقد بدا الحرج واضحاً عند كلّ تعرّض لهذه الآية، ففي كتب الناسخ والمنسوخ مثلاً كان السعي إلى تنسيب دور عمر في إبطال زواج المتعة، فذكر أبو جعفر النحّاس عن ابن عبّاس أنّ الآية منسوخة بـ: «يَا أَيّهَا النَبِيّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ» (الطلاق

(١) إن كنّا لا نستغرب نسبة الرأي ونقيضه إلى ابن عبّاس لتواتر مثل هذا الأمر في المتون القديمة، ويتّضح ذلك من خلال القراءة المخالفة التي سنذكرها بعد حين، فإنّنا ننبّه إلى أنّ المتمسّكين بجواز المتعة يعتمدون على ابن عبّاس، أنظر مثلاً: النحّاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، ص ١٠٦.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، م٤، ج٥، ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه، م٤، ج٥، ص ص ١٦ ـ ١٧.

(٤) المصدر نفسه، م٤، ج٥، ص ١٦.

٦٥/ ١)، وعن سعيد بن المسيّب أنّها منسوخة بآية الميراث: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ» (النساء ٤/ ١٢). كما اعتبرت المتعة منافية للآيات «وَالَّذِينَ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ العَادُونَ» (المعارج ٧٠/ ٢٩ ـ ٣١). كما عُدّت الآية منسوخة بالسُنّة، ونسب ذلك إلى عليّ ابن أبي طالب حين قال لابن عبّاس: «إنّك رجل تائه، يعني: مائل، إنّ رسول اللّه (ص) نهى المتعة»[١]، ويستغلّ النحّاس هذا الخبر ليؤكّد على أنّ المتعة محرّمة إجماعاً فيقول: «ولأنّ ابن عبّاس لمّا خاطبه عليّ رضي اللّه عنه بهذا لم يحاججه، فصار تحريم المتعة إجماعاً»[٢].

ما أردنا بيانه من خلال إيراد هذه الأخبار أنّ الفقهاء قد تعاملوا باضطراب كبير مع آية النساء ٤/ ٢٤، كما أنّ تكثيف الأدلّة على نسخ الآية من قرآن وسنّة وإجماع تدلّ على محاولات تغييب اجتهاد عمر فيما ورد فيه نصّ، فقد روي عن عليّ أنّه قال: «لولا أنّ عمر رضي اللّه عنه **نهى عن المتعة** ما زنى إلاّ شقيّ»[٣].

إنّ المثالين اللّذين أوردناهما عن اجتهادات عمر، وهما في

---

(١) لاحظ أنّه لم يتمّ إيراد قول للنبيّ، بل وقع الاقتصار على ذكر أنّ النبيّ نهى عن المتعة.

(٢) راجع كلّ هذه الأخبار المتعلّقة بنسخ نكاح المتعة في النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، م٤، ج٥، ص ١٧. ولا يفوتنا الإشارة إلى أنّ نسبة الأخبار إلى عليّ في ما يتعلّق بالنهي عن زواج المتعة فيه دلالة واضحة على الجدل الفقهيّ بين السُنّة والشيعة.

الحقيقة من ضمن أمثلة كثيرة، يدلاّن على تعامل مع النصّ يمكن أن نصفه بأنّه "تعامل ما قبل أصوليّ"، ومعنى ذلك أنّنا «لا نجد في تجربة عمر مفاهيم محدّدة مقنّنة للاجتهاد، من قبيل أن لا اجتهاد مع ما ورد فيه خبر، والخبر: الكتاب والسُنّة، على حدّ عبارة الشافعي»[1]. لذلك يمكننا أن نستنتج أنّ تجربة عمر التشريعيّة تبقى مثالاً بارزاً على التعامل المرن مع النصّ وفق مقتضيات الواقع المتغيّرة وحسب الإشكاليّات التي لم تكن موجودة زمن النبيّ وزمن أبي بكر. كما أنّ هذه التجربة سيكون لها أثر عميق في الفقه الإسلامي برمّته سواء بتبّني ما أقرّه عمر أو بنفيه ممّا يؤدّي إلى الاختلاف الفقهي وفق زاوية النظر، ووفق قبول الخبر أو ردّه.

وقبل الفراغ من هذه النقطة يحسن بنا أن نبدي ملاحظتين أساسيّتين في نظرنا، تتعلّق الأولى بضرورة الاحتراز من الأخبار المتعلقّة بتجربة عمر التشريعيّة، فكما أنّ الفقهاء اعتمدوا ما هو مأثور عنه (الزيادة في "حدّ" الخمر مثال جيّد على ذلك)، فإنّهم تحرّجوا كثيراً من الإقرار بأنّ عمر قد اجتهد في ما ورد فيه "نصّ قطعيّ صريح"، ولا أدلّ على ذلك من تعامل الشافعي في الرّسالة مع الأخبار الواردة في اجتهادات عمر.

أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بمدى صحّة الأخبار المنسوبة إلى عمر، فهو يمثّل شخصيّة محوريّة في كامل الفكر الإسلامي، وليس مستبعداً أن تنسب إليه الأخبار لإكسابها مشروعيّة. فلا يغيب عنّا أنّه ترسّخ في الضمير الإسلامي أنّ "الوحي ينزل على لسان

---

(١) ناجية الوريمّي بوعجيلة، **الائتلاف والاختلاف في الفكر الإسلامي القديم**، ص ١٦٨.

عمر" كما أنّ "اللّه جعل الحقّ على لسان عمر وقلبه"[1].

بالإضافة إلى الاجتهاد فيما ورد فيه نصّ فإنّنا وقفنا على أمثلة عديدة تتعلّق باختلاف الصحابة، وهي في الحقيقة اختلافات لا تمسّ جوانب هامشيّة أو جزئيّة فقد يتعلّق الأمر بنفاذ النكاح أو بطلانه أو بالحدود وغيرها من المسائل الهامّة في المجتمع الإسلامي.

وهذا من شأنه توسيع دائرة الاختلافات الفقهيّة باعتبار أنّ اختلاف الصحابة يؤثّر حتماً في آراء الفقهاء لاحقاً[2] لأنّ الفقهاء يتخيّرون ممّا روي عن الصحابة ويحتجّون به، ومن ذلك ما رواه ابن حزم عن أبي حنيفة أنّه قال: «ما جاء عن اللّه تعالى فعلى الرأس والعين، وما جاء عن رسول اللّه (ص) فسمعاً وطاعة، وما جاء عن الصحابة رضي اللّه عنهم تخيّرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم، وما

---

(١) أنظر ملاحظات عبد المجيد الشرفي فيما يتعلّق بما نزل من القرآن على لسان عمر في مقاله: «في قراءة التراث الدّيني، "الإتقان في علوم القرآن" أنموذجاً»، ضمن: **لبنات**، ص ص ١١٣ ـ ١٢٩، وخاصّة ص ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) أثر اختلاف الصحابة في الفقه الإسلامي يعتبر من المواضيع الهامّة الجديرة بالبحث مع إعادة النظر في ما كتب في الموضوع، فعلى غزارته تبقى الدّراسات المرتبطة بهذا الموضوع مفتقرة في كثير من الأحيان إلى المنهج ومنضوية تحت شعار "الاختلاف رحمة"، أنظر على سبيل المثال: أبو سريع محمّد عبد الهادي، **اختلاف الصحابة: أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي**، القاهرة، مكتبة مدبولي [د ـ ت]؛ طه جابر فيّاض العلواني، **أدب الاختلاف في الإسلام**، بيروت، ١٩٩٥؛ محمّد عوّامة، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدّين**، بيروت١٩٩١، وغيرها كثير.

جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»[1].

إنّ ما يُروى عن الصحابة من اختلاف في الأحكام لا يُمثّل تجاهلاً للنصوص، كما أنّه لا يمثّل في كلّ الحالات جهلاً بها، بل يدلّ على مراعاة للواقع، واضطرارٍ إلى التعامل مع الظروف المتحوّلة والأعراف السائدة في مختلف المناطق وعاداتها حتّى وإن تعلّق الأمر بمحرّمات لا تقبل المناقشة لدى المسلمين قديماً وحديثاً، ومن ذلك الخبر الذي أورده عبد الرزّاق الصنعاني في **مصنّفه** عن الحسن أنّه قال: «همّ عمر بن الخطّاب أن يكتب في المصحف أنّ رسول اللّه (ص) ضرب في الخمر ثمانين، ووقّتَ لأهل العراق ذات عرق»[2]. وفيما يتعلّق بالاختلاف بين الصحابة سنضرب مثلاً واحداً يتعلّق بمسألة الوَلاية في الزواج نظراً إلى ما لهذه المسألة من أهميّة في الفقه الإسلامي وفي اختلاف الفقهاء. ونذكر هنا موقف كلّ من عمر وعليّ واختلاف الفقهاء بعدهما في هذه المسألة انطلاقا من ثلاث روايات عنهما أوردها ابن أبي شيبة في **مصنّفه**[3]:

- «عن عكرمة بن خالد قال: جمعت الطريق ركْبًا، فجعلت امرأة تبثّ أمرها إلى رجل من العوام غير وليّها فأنكحها رجُلاً، قال: فجلد عمرُ الناكح والمنكِح، وفرّق بينهما».
- «عن الحكم قال: كان عليّ إذا رفع إليه رجل تزوّج امرأة بغير وليّ فدخل بها أمضاه».
- «عن هزيل قال: رفعت إلى عليّ امرأة زوّجها خالها، قال:

---

(١) ابن حزم، **الإحكام**، م١، ج٤، . ٥٤٢.
(٢) **مصنّف عبد الرزّاق**، ج٧، ص ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٣) ابن أبي شيبة، **المصنّف**، ج٣، ص ص ٤٤٢ ـ ٤٤٤.

فأجاز عليّ النكاح، قال: وقال سفيان: لا يجوز لأنّه غير وليّ، وقال عليّ بن صالح: هو جائز لأنّ عليّاً حين أجازه كان بمنزلة الوليّ».

توضّح هذه الاختلافات أنّ الرأي الفقهي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع. فعليّ يتعامل تعاملاً مباشراً مع المجتمع العراقيّ الذي كانت له عادات وأعراف ونظرة إلى المرأة تختلف اختلافاً جوهريّاً مع ما كان موجوداً في الحجاز زمن خلافة عمر، فكان لهذه الوضعيّات الاجتماعيّة أثر في المذاهب الفقهيّة التي ستظهر فيما بعد في الأمصار الإسلاميّة. كما لا يفوتنا التنبيه إلى أنّ الاختلافات العقائديّة السياسيّة وظهور مقالات الإسلاميّين بعد "الفتنة الكبرى" ستساهم في توسيع دائرة الاختلاف الفقهيّ. لذلك انبرى أغلب الأصوليّين يؤكّدون على أنّ الصحابة قد استعملوا الرأي لاستنباط الأحكام، بل ذهبوا إلى أنّ معظم الأحكام مستنبطة بالرأي وهو ما أكّده قول الجويني في إطار دفاعه عن حجّية القياس: «فقد تبيّن بمجموع ما ذكرناه إجْماعُ الصحابة، رضي اللّه عنهم، والتابعين ومن بعدهم على العمل بالرأي والنظر في مواقع الظنّ، ومن أنصف من نفسه، لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أنّ تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلّق لها بالنصوص والظواهر»[1].

إثر انتقال السلطة إلى الأمويّين تواصلت حركة الفتوح وازدادت الأراضي التابعة للدولة الإسلاميّة اتّساعاً، وإزاء هذا الوضع الجديد تمّ استحداث مناصب إداريّة تهدف أساساً إلى التنظيم، ومن بين أهمّ

(١) الجويني، **البرهان**، ج٢، ص ٥٠٢.

هذه المناصب القاضي الذي كان يمارس نشاطه التشريعيّ في حواضر "الإمبراطوريّة" الإسلاميّة. وقد لاحظ شاخت أنّ القاضي كان تابعاً للوالي الذي له نفوذ كبير على المنطقة الراجعة إليه بالنظر[١]، ولعلّ في ذلك دليلاً على أنّ السلطة المركزيّة كانت على وعي بضرورة هذا المنصب القضائي بعد تشعّب القضايا التي أفرزتها حركة الفتوح، وهذا يجعلنا نذهب إلى أنّ منصب القاضي عوّض دور الحَكَم الذي كان يمثّله النبيّ نفسه، فأصبح القاضي لا «يستمدّ سلطته مثل الحَكَم من رضا المتنازعين، بل كان يستمدّها من السلطة السياسيّة التي عيّنته في ذلك المنصب، وهي التي تمدّه إنِ اقتضى الأمر بالقوّة التي ينفّذ بها أحكامه»[٢].

إنّ عمل هؤلاء القضاة المنتشرين في بلاد تحمل إرثاً حضاريّاً كبيراً، وقوانين بالغة الإحكام كالعراق والشام، لذلك تأثّروا بما يسود في تلك البلاد من تشريعات وأعراف، كما حاولوا أسلمتها لجعلها ملائمة لمبادئهم الإسلاميّة، بل إنّهم «أقرّوا العديد من الأعراف السائدة بين سكّان البلاد المفتوحة متى بدت لهم غير متعارضة مع مبادئ الدّين تعارضاً جوهريّاً»[٣].

إنّ هؤلاء القضاة كانوا ينظرون في المسائل المطروحة عليهم ويحكمون فيها استناداً إلى مطلق الرأي، كما أنّهم لم يكونوا مختصّين بالمعنى الدّقيق الذي نفهمه من القضاء باعتبار أنّ اختيارهم كان مبنيّاً على التحقّق من ورعهم وتقواهم وعلمهم وربّما أيضاً على موالاتهم

---

(١) Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, p. 21.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

للأمويّين. هذا بالإضافة إلى أنّ القضايا لا شكّ مختلفة عمّا عهدوه في بيئتهم العربيّة، ومختلفة تمام الاختلاف عمّا يعرفونه في زمن النبيّ، فتضافرت كلّ هذه العوامل لتوسيع دائرة الاختلاف، وهو اختلاف يزيده اتّساع رقعة البلاد الإسلاميّة عمقاً ليتواصل في العصر العبّاسي، وهو أمر تكشف عنه نصوص عديدة نمثّل عليها بما أورده ابن المقفّع في «رسالة في الصحابة» التي كتبها إلى المنصور (ت ١٥٨هـ). وسنورد مقتطفات، وإن كانت طويلة نسبيّاً، من هذه الرسالة لدلالتها على الدّرجة التي بلغها الاختلاف بين الفقهاء والقضاة.

يقول ابن المقفّع: «وممّا ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلافُ هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدّماء والفروج والأموال، فيُسْتحلّ الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحلّ في ناحية منها ما يُحرّم في ناحية أخرى. غير أنّه على ألوانه نافذ المسلمين في دمائهم وحرمهم يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم مع أنّه ليس ممّا يُنظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلاّ قد لجّ بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف ممّن سواهم فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الألباب» (ص ٣٥٣).

وبالإضافة إلى التنبيه على خطورة الاختلاف يتّهم ابن المقفّع القضاة بالوضع والكذب فيقول: «أمّا من يدّعي لزوم السُنّة منهم [أي من القضاة] فيجعل ما ليس سنّةً سنّةً حتّى يبلغ ذلك به إلى أن

يسفك الدم بغير بيّنة ولا حجّة على الأمر الذي يزعم أنّه سنّة، وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هُرِيقَ فيه دم على عهد رسول اللّه (ص) أو أئمّة الهدى من بعده» (ص ٣٥٣).

والحقيقة أنّ نسبة الأقوال إلى النبيّ لتبرير المواقف كان أمراً مألوفاً ولا ينكره القدامى حتّى المحدّثون منهم. فقد روى مسلم في مقدّمة **صحيحه** خبرا دالاً عن سعيد القطّان أنّه قال: «لم نر في الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»، غير أنّ مسلماً يحاول تبرير هذا القول فيقول: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمّدون الكذب»[1].

ثمّ ينتهي ابن المقفّع إلى اقتراح يقدّمه إلى الخليفة غايته توحيد الأحكام فيقول: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية، والسِيَر المختلفة فتُرْفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحتجّ به كلّ قوم من سنّة أو قياس، ثمّ نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كلّ قضيّة رأيه الذي يلهمه اللّه ويعزم له عليه وينهى عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل اللّه هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً» (ص ٣٥٤).

لئن لم تكن دعوة ابن المقفّع بريئة فإنّها على أيّ حال تكشف مدى الاختلاف في الأحكام، كما أنّها لم تلقَ صدى لدى المنصور. ويبدو أنّ ما دعا إليه ابن المقفّع لقي استجابة عند الخليفة المهدي بن المنصور (ت ١٦٩ هـ)، فسعى إلى توحيد الأحكام الفقهيّة. فقد نقل أبو الوليد الباجي عن أبي بكر الباقلاّني أنّ الخليفة المهدي أمر مالك

(١) مسلم، مقدّمة **الصحيح**، باب الكشف عن معايب رواة الحديث ونقلة الأخبار.

بن أنس «أن يجمع مذهبه في كتاب يحمل عليه النّاس، فقال له مالك، رحمه اللّه: إنّ أصحاب رسول اللّه (ص) قد تفرّقوا في البلاد، وأخذ أهل كلّ ناحية عمَّن وصل إليهم، فاترك النّاس وما هم عليه»[1].

إنّ هذا الإحساس بضرورة التقنين وحصر الاختلاف كان من أهمّ الممهّدات لظهور الشافعي ومنظومته الأصوليّة التي مثّلت منعرجاً حاسماً في تاريخ الفقه الإسلامي ممّا يدعونا إلى الحديث عن المستوى التنظيري الذي تبلور أساساً في **رسالة** الشافعي.

(1) أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصول**، ص ٧٠٧.

التنظير لمؤسّسة الفقه

لم يكن للإسلام أن يكون بمعزل عن المؤثّرات التّاريخيّة، كما أنّه لم يكن متاحاً له أن يبقى محافظاً على صورته التي كان عليها في القرن السابع للميلاد. لقد كان لزاماً على مبادئ الرّسالة المحمّديّة أن تنتقل من صيغتها النظريّة إلى مجال الممارسة، «وفي هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قلّ أو كثر من طاقتها، ومن اكتسابها خصوصيّات يُمليها الواقع بكلّ مميّزاته وتشعّباته وتناقضاته»[1].

لقد بيّن عبد المجيد الشرفي أنّ أشكال التديّن تحوّلت بعد أن كانت عفويّة إلى مؤسّسات مثّلتها "العلوم الإسلاميّة"، وأنّ "مأسسة الدّين" على حدّ عبارته تمثّلت في سيروات ثلاث[2]:

- التميّز عن غير المسلمين عن طريق إحداث ما يُعرف به المسلم في الاجتماع كاللباس والطعام وغير ذلك.
- السعي إلى توحيد الطقوس بمختلف أشكالها وأنواعها رغم أنّها لم تكن ثابتة في فترة النبوّة.
- محاولة تشكيل مجموعة من العقائد الملزمة التي كانت في

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتاريخ**، ص ١١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ص ١١٨ ـ ١٢٥.

الأصل مسائل خلافيّة، وهذا المظهر للمأسسة سيبرز متأخّراً تاريخيّاً ضمن العقائد ومقالات الإسلاميّين.

لئن كان الحديث هنا عن سيروات ثلاث مثّلت التدرّج في مأسسة الدّين، فإنّ تحوّل الرّسالة إلى مؤسسات تمثّل كما قلنا سابقاً في "العلوم الإسلاميّة" ومن ضمنها **الفقه** الذي كان علم أصول الفقه العلم التنظيريّ بالنسبة إليه وهو ما سنهتمّ به في هذا المقام.

لعلّه يحسن في البداية التذكير بأنّ علم أصول الفقه لاحق تاريخيّاً بالفقه، ولئن كان هذا الأمر معروفاً في الدّراسات المتعرّضة لهذا العلم فإنّنا نذكّر به للتأكيد على أنّ علم أصول الفقه يبقى أوضح الأمثلة على تحوّل التديّن العفويّ إلى مؤسّسة. فالفقه كان موجوداً ولكنّه لم يكن مقنّناً، كما أنّ أصول الفقه كانت موجودة أيضاً ولكنّها لم تكن مضبوطة ومتبلورة في الإطار الذي ستعرف به تاريخيّاً.

لقد لاحظنا عند تعرّضنا للممارسة الفقهيّة قبل التنظير أنّ استنباط الأحكام لم يكن محكوماً بقوانين مضبوطة بل كان مستجيباً للاجتهاد المطلق وإعمال الرأي، كما كان مجارياً للعرف المعمول به في المناطق الخاضعة للمسلمين. وتبعاً لذلك كانت الأحكام تختلف من منطقة إلى أخرى «إلى درجة أصبح معها القاضي في ناحية ما يحكم بنقيض ما يحكم به قاضي ناحية أخرى في قضيّة من نفس النوع»[١]. وهذا الأمر جعل المسلمين يسعون إلى إيجاد قوانين وقواعد تنظّم طرق الاستنباط بقصد توحيد الأحكام، فاضطلع علم أصول الفقه بهذه المهمّة التنظيريّة.

---

(١) عبد المجيد الشرفي، «الشافعي أصوليّا بين الاتّباع والإبداع»، ضمن: **لبنات**، ص ١٣٥.

دار سجال بين المسلمين حول مؤسّس علم أصول الفقه، وهو سجال لعبت فيه الاعتبارات المذهبيّة دوراً كبيراً حيث كان أتباع كلّ مذهب يسندون الأولويّة إلى مؤسّس مذهبهم، فالأحناف ينسبونه إلى أبي حنيفة وتلاميذه، والشيعة ينسبونه إلى الإمام أبي جعفر محمّد الباقر وابنه[1]. ولكن رغم هذا السجال فإنّ المشهور عند القدامى والمحدثين أنّ مؤسّس علم أصول الفقه هو محمّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، فقد عدّ كتابه **الرّسالة** الأثر التأسيسيّ لهذا العلم. وفي هذا يقول ابن خلدون: «وكان أوّل من كتب فيه الشّافعي، رضي اللّه تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس»[2]. ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ ذلك يطرح تساؤلاً: هل كان الشافعي مبتدعاً للأصول؟ أم أنّه قام بجمعها في منظومة متكاملة ولم يزد على ذلك؟

لنبادر بالإجابة فنقول: إنّ الأصول كانت موجودة قبل الشافعي والجديد الذي أتت به **رسالته** يكمن في جمع هذه الأصول وجعلها تمثّل قوانين للاستنباط، أي إنّ فضله يتمثّل في بلورة منظومة انطلاقاً ممّا هو موجود، وهذا ما يمكننا الوقوف عليه من خلال قول الفخر الرّازي: «كانوا قبل الشافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّيّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفيّة معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلّيّاً يرجع

---

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) ابن خلدون، **المقدّمة**، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م، ص ٤٣٧.

إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع»[1].

إنّ ما قام به الشافعي أنّه حدّد الأصول الرئيسيّة الأربعة التي أصبحت المستند المعتمد لدى الفقهاء، ونقصد **الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس**. وسنحاول فيما يلي النظر في كلّ أصل من هذه الأصول لتبيّن تعامل الأصوليّين والفقهاء معها، وأثر ذلك في الفقه الإسلامي.

١ ـ الكتاب

بدا لنا من المهمّ في البداية التأكيد على محوريّة النصّ القرآني بالنسبة إلى المسلمين سواء تعلّق الأمر بالعقيدة أم بالسلوك. وتبرز هذه الأهميّة حين نقارن بين النصّ القرآني من جهة والكتب المقدّسة الأخرى من جهة ثانية. وما سنركّز عليه في هذا المقام هو نظرة الأصوليّين والفقهاء إلى النصّ القرآني، وكيفيّات تعاملهم معه، لنتطرّق بعد ذلك إلى ما يمكن أن تطرحه تلك النظرة وذلك التعامل من إشكاليّات.

إنّ أوّل ما نؤكّد عليه أنّ الأصوليّين لم يناقشوا مسألة حجّيّة الكتاب باعتباره أصلاً من أصول التشريع، بل إنّ ما سعوا إليه تمثّل في محاولات تأكيد تلك الحجّيّة، فهي بالنسبة إليهم أمر مفروغ منه ومسلّم به، وما سيقومون به في هذا المجال لا يتعدّى التأكيد والإثبات. ويمكن أن نستند هنا إلى ما ذهب إليه الشافعي في **رسالته** للوقوف على أبرز دعائم حجّيّة الكتاب التشريعيّة.

---

(١) عن مقدّمة أحمد محمّد شاكر **لرسالة** الشافعي، ص ١٣.

إذا نظرنا في **رسالة** الشافعي لاحظنا أنّه استند في تأكيده لحجّيّة الكتاب إلى أمرين أساسيّين:

أوّلاً: التأكيد على أنّ القرآن عربيّ كلّه، ففي هذا الإطار يؤكّد الشافعي عربيّة القرآن بقوله: «ومن جماع علم كتاب اللّه: العلم بأنّ جميع كتاب اللّه إنّما نزل بلسان العرب»[1]. والواضح أنّ مثل هذا التأكيد مردّه بعض الآراء المؤكّدة أنّ في القرآن ما هو أعجميّ، وهو أمر يكشف عنه ردّ الشافعي على مخالفيه من خلال سرده عديد الآيات المؤكّدة لعربيّة القرآن، وكذلك من خلال النصوص القرآنيّة النافية لأن يكون في القرآن ما هو أعجميّ[2]. ولكن رغم ذلك بقيت أخبار كثيرة تؤكّد وجود ألفاظ في القرآن ذات أصول غير عربيّة ونورد هنا مثالين من ضمن أمثلة عديدة وقفنا عليها في كتب التفسير. فقد جاءت في يوسف ١٢/٢٣ عبارة «هَيْتَ لَكَ»، فذكر الطبري بمناسبة تفسيرها مرويّات تؤكّد أنّ اللفظ أعجميّ ومن ذلك ما روي عن عكرمة مولى ابن عبّاس أنّ معناها "هلمّ لك" بالحورانيّة، وعن السدّي أنّها بالقبطيّة، وعن الحسن أنّها بالسريانيّة، وعن الكسائي أنّها لغة لأهل حوران وقعت إلى الحجاز[3]. وروي عن ابن عبّاس أنّ لفظ «طُوبَى» الوارد في الرعد ١٣/٢٩ معناه اسم للجنّة بالحبشيّة، وعن سعيد بن مشجوع أنّه اسم لها بالهنديّة[4].

---

(١) الشافعي، **الرّسالة**، ص ٤٠.

(٢) راجع: الشافعي، **الرسالة**، ص ص ٤٦ ـ ٤٧ حيث يورد الآيات: الرعد ١٣/ ٣٧، النحل ١٦/ ١ ـ ٣، الشعراء ٢٦/ ١٩٥، الزمر ٣٩/ ٢٨، فصّلت ٤١/ ٤٤، الشورى ٤٢/ ٧، الزخرف ٤٣/ ١.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، م٧، ج١٢، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه، م٨، ج١٣، ص ١٦٩.

وبالإضافة إلى التأكيد على عربيّة القرآن يلحّ الشافعي على الاتّساع الدّلالي في اللسان العربيّ ممّا يجعل عامّة النّاس عاجزين عن الإلمام بكلّ معانيه: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنّه لا يذهب منه شيء على عامّتها حتّى يكون موجوداً فيها من يعرفه»[1].

إنّ التأكيد على عربيّة القرآن ما هو في النهاية إلاّ دفع لآراء من يذهب إلى أنّ في القرآن ألفاظاً غير عربيّة، وإن حصل ولم تفهم بعض الألفاظ الواردة في النصّ القرآني فليس ذلك بسبب كونها غير عربيّة، بل بسبب الاتّساع الدّلالي للعربيّة ممّا يجعل غير النبيّ عاجزاً عن إدراكها. إنّ إلحاح الشافعي على عربيّة القرآن يعود في نظرنا إلى أنّ وجود ألفاظ غير عربيّة فيه يجعله يقع في تناقض قد يصعب الخروج منه ممّا يضعف حجّيّته التشريعيّة. ولكنّ هذا التناقض قد يكون مردّه المعنى لا اللفظ، وهذا ما يقودنا إلى الأمر الثاني الذي استند إليه الشافعي لتأكيد حجّيّة الكتاب ويتعلّق بتعدّد أنماط الدلالة واختلافها.

ثانياً: فيما يتعلّق بتعدّد أنماط الدلالة فإنّ الشافعي على حدّ علمنا كان أوّل من صنّف الآيات القرآنيّة، وخاصّة تلك المتعلّقة بالأحكام إلى أقسام كبرى يمكن جمعها في العام والخاص، والمجمل والمفصّل، والنّاسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيّد.

والواضح أنّ مثل هذا التصنيف يمثّل آليّات للتعامل مع النصّ القرآني، كما أنّه يمثّل منهجاً يسعى إلى حصر التأويلات وتسييج

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

الأفهام، للحدّ من الاختلافات في فهم النصّ القابل بطبيعته لعدد غير محدود من التأويلات تصل حدّ التناقض.

لقد سعى الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليّين إلى تأكيد حجّيّة الكتاب باعتباره مصدراً من مصادر التشريع فأضفوا على النصّ القرآني جملة من السمات يمكن أن نوجزها في:

- **الأوّليّة**: وهذا يعني أنّ الكتاب هو أوّل أصول التشريع ولا يمكن بأيّ حال وجود أصل سابق له.
- **الإلزاميّة**: وهذا يفيد أنّ ما جاء في الكتاب ملزم لكلّ مكلّف وأنّ الخروج عن هذه التعاليم يعتبر خروجاً عن المشيئة الإلهيّة وعن الدّين برمّته.
- **الإطلاقيّة**: ومعنى ذلك أنّ الكتاب في غنى عن بقيّة الأدلّة التي تبقى خارجة عنه، كما أنّ الكتاب متعال عن التاريخ وبالتالي فهو "صالح لكلّ زمان ومكان".
- **الشموليّة**: وتحيل هذه السمة على معنى الاستغراق ممّا يعني أنّ الكتاب مشتمل على كلّ الأحكام وهو ما يذكّرنا بقولة الشافعي الشهيرة: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة»[1].

لنتساءل بعد ذلك: أليس في إلحاح الأصوليّين على حجّيّة الكتاب بهذه الطريقة دليل على أنّ حجّيّته مهدّدة بآراء تناقض ما يذهب إليه "أهل السُنّة"، خاصّة وأنّه من اللافت أنّ التأليف في علم الأصول الفقه كان غائباً منذ رسالة الشافعي إلى حدود القرن الخامس

(١) الشافعي، **الرسالة**، ص ٤٤٤.

للهجرة؟ أليس الأمر على علاقة باستقرار أهمّ المدارس الكلاميّة بداية من القرن الرابع، ونحن نعلم أنّ من الفرق الإسلاميّة من شكّك في وصول النصّ القرآنيّ كاملاً وأنّ التحريف قد لحقه[1]، هذا بالإضافة إلى الاختلافات في القراءات التي قد تؤثّر في الأحكام الفقهيّة؟ ألا يمكن أن يكون تبدّل الظروف عمّا كانت عليه في الفترة النبويّة قد ولّدت حاجة إلى استنباط أحكام لم يشملها النصّ القرآنيّ ممّا قد يشكّك في حجّيّته التشريعيّة، وفي استغراقه لمتطلّبات الواقع المتحوّل؟

إنّ مثل هذه التساؤلات تحثّنا على تقليب النظر في تصوّر الأصوليّين للكتاب. ولعلّ أوّل ما نلاحظه في تعامل الأصوليّين والفقهاء مع النصّ القرآني عدمُ تمييزهم بين ثلاثة مستويات تمّت المماهاة بينها في الفكر الإسلامي ونقصد بالمستويات الثلاثة: القرآن والمصحف والكتاب. وفي هذا الإطار يقول الغزالي: «وحدّ الكتاب ما نُقِل إلينا بين دفّتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً، ونعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيّدناه بالمصحف لأنّ الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله [. . .] ونُقِل إلينا متواتراً فنعلم أنّ المكتوب في المصحف المتّفق عليه هو القرآن»[2].

إنّ المماهاة بين هذه المفاهيم تبقى في الحقيقة مماهاة إيديولوجيّة بالأساس. فالقرآن يمثّل الرسالة الشفويّة، أمّا المصحف

---

(١) في ما يتعلّق بالطعون الموجّهة إلى قضايا جمع النصّ القرآني وترتيبه وتعامل الصحابة معه راجع: الباقلاني، **الانتصار للقرآن**، تحقيق محمّد عصام القضاة، عمّان/ بيروت، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، بولاق، ١٣٢٢ هـ، ج١، ص ١٠١.

فيمثّل النصّ المكتوب الذي جُمع بعد وفاة النبيّ فخضع تبعاً لذلك لظروف تاريخيّة وسياسيّة بالغة التعقيد، كما أنّ أخبار التدوين تحوم حولها الكثير من نقاط الاستفهام، بالإضافة إلى أنّ توحيد المصاحف في "المصحف الإمام" لم يكن محلّ إجماع الصحابة بل على عكس ذلك تماماً لقي معارضة من كبارهم المشهورين بمعرفتهم بالقرآن، ولا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ هذا الجمع كان السبب الرئيسيّ في مقتل الخليفة عثمان بن عفّان. أمّا المفهوم الثالث وهو الكتاب فلا نتردّد في اعتباره مصطلحاً أصوليّاً تمّ اعتباره مرادفاً للقرآن والمصحف رغم أنّ دلالته في النصّ القرآني تعني مجموع الأوامر والنواهي، أو ما قدّره اللّه وهو أمر واضح من خلال الآيات الكثيرة الّتي ورد فيها اللفظ.

ومن هنا نلاحظ أنّ الأصوليّين غيّبوا كلّ العوامل التاريخيّة المؤثّرة بالضرورة في تشكيل المصحف فاعتبروا على سبيل المثال أنّ تقسيم النصّ القرآني إلى آيات وترتيبها، وكذلك ترتيب السور إنّما كان على التوقيف وأدخلوا كلّ ذلك ضمن دائرة الوحي. كما تمّت محاولات عديدة لدرء التعارض بين القراءات المختلفة واعتبار أنّ القراءات التي لا تنسجم مع المنظومة السنّيّة بالخصوص قراءات شاذّة لا يجوز اعتمادها، أو أنّها جاءت في معرض التفسير والبيان لا غير، والأمثلة على ذلك كثيرة نقتصر على واحد منها ذكره الغزالي في قوله: «التتابع في صوم كفّارة اليمين ليس بواجب على قولٍ، وإن قرأ ابن مسعود: "فصيام ثلاثة أيّام متتابعات"[1] لأنّ هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنّ ذكرها في معرض البيان

(١) المقصود: المائدة ٥/ ٨٩، وليس فيها "متتابعات".

[. . .] وقال أبو حنيفة: يجب لأنّه وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقلّ من كونه خبراً والعمل يجب بخبر الواحد»[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ ما قامت به نائلة السلّيني الراضوي في هذا المجال يبقى كفيلاً ببيان ما قصدناه بملاحظتنا حيث قامت بتحديد أربعة مستويات من الاختلافات بين المفسّرين والفقهاء في تعاملهم مع النصّ القرآني، فكان المستوى الأوّل متعلّقاً بالاختلاف في إطار القراءات السبع، وهو اختلاف بقي مقبولاً لدى الفقهاء لعدم تأثيره في الأحكام. أمّا المستوى الثاني فيتعلّق بالبحث في تاريخيّة السور من ناحية النزول، وكذلك من ناحية العدد. أمّا المستوى الثالث، ويمسّ الناحية التشريعيّة بصفة مباشرة، فيتعلّق بتصنيف آيات الأحكام إلى ناسخة ومنسوخة. ويتّصل المستوى الرابع بالقراءات المؤثّرة في الأحكام الفقهيّة حيث تؤدّي تلك القراءات إلى تحليل حرام، أو تحريم حرام، وهو ما يرفضه الفقهاء[2].

لقد اعتمد الأصوليّون النصّ القرآني مصدراً لاستنباط الأحكام وفق «نظرة مخصوصة إلى هذا النصّ تجعل منه مجموعة من الوصفات الجاهزة التي يتعيّن تطبيقها أيّا كانت الأوضاع»[3]. كما أنّ تعامل الفقهاء والأصوليّين مع النصّ القرآني يدلّ على أنّه تعامل له غاية أساسيّة تتمثّل في تبرير الأحكام الفقهيّة وإضفاء الشرعيّة عليها وإن بدا عملهم يتمثّل في استنباط الأحكام من النصّ.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠١.

(٢) راجع هذه المستويات ودلالاتها بتفصيل أوفى في: نائلة السلّيني الراضوي، **تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية**، ص ص ٥٠٣ ـ ٥٢٣.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٥٦.

٢ ـ السُنّة

لقد كان محور الخلاف الأساسيّ بين "أهل الرأي" و"أهل الحديث" متمثّلاً في مدى التمييز بين ما كان ملزماً من أقوال النبيّ وأفعاله وإقراراته، وما كان منتمياً إلى مجال الوجود الاجتماعي لشخص النبيّ، فقد «أصرّ الفريق الأوّل على التمييز بينهما بينما أصرّ الفريق الثاني على التوحيد بينهما»[1]. وقد كان للإمام الشافعي الدّور التاريخي الكبير في حسم الخصومة لصالح أهل الحديث، فبعد كتابه **الرسالة** تمّ توسيع مفهوم السُنّة ليشمل كلّ الأقوال والموافقات والأفعال المأثورة عن النبيّ وتطبيقها على مختلف أنماط السلوك، وكانت نتيجة ذلك أن تكرّست السُنّة أصلاً من أصول الفقه. كما أنّه من العوامل الحاسمة التي جعلت السُنّة أصلاً تشريعيّاً تأكّد المسلمين من أنّ ما في النصّ القرآني من "أحكام" لا يفي بحاجات المجتمع الإسلامي المتنامية والمتغيّرة، فكانت هذه الأخبار المنسوبة إلى النبيّ مصدراً تشريعيّاً، ووسيلة لإضفاء الشرعيّة على الأحكام الجديدة.

لقد سعى الشّافعي ومن بعده من الأصوليّين إلى تأسيس حجّيّة السُنّة استناداً إلى النصّ القرآنيّ، فركّز الشافعي كثيراً على الآيات المؤكّدة لوجوب طاعة النبيّ مثل: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا» (الأحزاب ٣٣/ ٣٦)، وكذلك

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **النصّ، السلطة، الحقيقة**، ص ١٧.

الآية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ» (الأنفال ٨/ ٢٠)، وغيرها من الآيات المشابهة في المعنى[١]. ليقرّر تبعاً لذلك: «وكلّ ما سنّ فقد ألزمنا اللّه باتّباعه، وجعل في اتّباعه طاعته، وفي العنود عن اتّباعها (كذا) معصيته التي لم يعذر بها خلقاً»[٢].

وبالإضافة إلى ذلك سعى الشافعي إلى تأكيد حجّيّة السُنّة بتأويل معنى "الحكمة" الوارد في آيات عديدة من بينها الأحزاب ٣٣/ ٣٤ بقوله: «فذكر اللّه الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سُنّة رسول اللّه [. . .] وذلك أنّها مقرونة مع كتاب اللّه، وأنّ اللّه افترض طاعة رسوله، وحتّم على النّاس اتّباع أمره، فلا يجوز أن يُقال لقول فرضٌ إلاّ لكتاب اللّه ثمّ سنّة رسوله»[٣].

إنّ هذه النظرة التي كرّسها الشافعي هي النظرة التي سادت في الفكر الإسلامي، بل إنّ الأصوليّين اللاّحقين حاولوا تدعيمها، واعتبار أقوال النبيّ وما أثِر عنه من أفعال وإقرارات إحدى مراتب الوحي الإلهيّ، ومن ذلك ما ذهب إليه ابن حزم الظاهريّ من خلال فهمه لآيتي النجم ٥٣/ ٣ ـ ٤: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى. إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى»، حيث يقول: «فصحّ لنا بذلك أنّ الوحي ينقسم من اللّه عزّ وجلّ إلى رسوله (ص) على قسمين: أحدهما متلوّ مؤلّف

---

(١) راجع: الشافعي، **الرّسالة**، ص ص ٧٩ ـ ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ٧٣ ـ ٧٨.

تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مرويّ منقول غير مؤلّف ولا معجز النظام ولا متلوّ ولكنّه مقروءٌ وهو الخبر الوارد عن رسول اللّه (ص) وهو المبين عن اللّه عزّ وجلّ مراده منّا»[1].

إنّ اعتبار ابن حزم للمرويّات عن النبيّ وحياً من جنس غير جنس الوحي القرآني ولكن من نفس المصدر الإلهيّ يحيلنا على مستند آخر اعتمده المدافعون عن حجّيّة السُنّة، ونقصد مسألة "عصمة النبيّ" التي تُعتبر من المسائل الخلافيّة. ولئن كانت هذه القضيّة على علاقة كبيرة بالقضايا الكلاميّة فإنّها تمسّ القضايا التشريعيّة وهو الأهمّ بالنسبة إلينا في هذا المقام.

لقد انقسمت آراء المسلمين في هذا المجال إلى قسمين كبيرين، قسم أوّل يسعى إلى تنزيه النبيّ عن الخطأ ويؤكّد مبدأ العصمة، وبذلك تصبح أفعاله وأقواله وكلّ ما روي عنه ملزماً لارتقاء الخبر عنه إلى منزلة الوحي الإلهيّ. ولعلّ مثل هذا التصوّر كان عاملاً مهمّاً من بين العوامل المنتجة لعلوم الحديث المشابهة لعلوم القرآن، مثل ناسخ الحديث ومنسوخه وعلم أسباب ورود الحديث المشابه لعلم أسباب النزول، وعلم غريب الحديث، وعلم مختلف الحديث الذي يمثّل النزعة الدفاعيّة عن حجّيّة السُنّة إزاء الآراء المخالفة.

إنّ تأكيد شقّ من المسلمين إذن على مبدأ عصمة النبيّ يهدف إلى إدراج كلّ ما روي عن النبيّ في دائرة الإلزام سواء تعلّق ذلك بالأمور التعبّديّة والعقائديّة أم بما هو مرتبط بالسلوك اليوميّ من مأكل ولباس إلى غير ذلك. كما أنّ هذا التصوّر ينفي عن النبيّ صفته

---

(١) ابن حزم، **الإحكام**، م١، ج١، ص٨٧.

البشريّة التي أكّدها الوحي في مناسبات عديدة، ونحسب أنّ القول بعصمة النبيّ يندرج في إطار الجدال بين السُنّة والشيعة، فالشيعة هم أوّل من قال بعصمة الإمام، وبذلك نذهب إلى أنّ القول بعصمة النبيّ لم يظهر على الأرجح إلاّ ابتداءً من القرن الثاني للهجرة.

أمّا القسم الثاني فهو لا يطلق صفة العصمة على النبيّ، بل يقصرها على تبليغه للوحي، أمّا تصرّفات النبيّ اليوميّة فهي لا تكتسب صبغة إلزاميّة، لذلك فإنّ إمكانيّة خطأ النبيّ في الأمور الدنيويّة وارد، وهذا القسم يؤيّد نظرته استناداً إلى النصّ القرآنيّ بالإضافة إلى أحاديث كثيرة تؤكّد موقف النبيّ من المشاغل الدنيويّة التي اعتبر الرسول أنّ النّاس أدرى بها منه.

وإذا تجاوزنا مسألة عصمة النبيّ واختلاف المسلمين حولها، نلاحظ أنّ المدافعين عن حجّيّة السُنّة استندوا إلى تعديل الرواة ضمن علم التعديل والتجريح. وهذا المشغل مرتبط أساساً بمسألة تدوين الحديث النبوي بعد تناقله مشافهة قرابة القرنين من الزمن. والجدير بالملاحظة أنّنا نقف على مرويّات عن النبيّ تنهى عن كتابة الحديث من بينها حديث أبي سعيد الخدري أنّ النبيّ قال «لا تكتبوا عنّي، ومن كتب عنّي غير القرآن فليمحه، وحدّثوا عنّي ولا حرج...»(١). وقد حرص شرّاح الأحاديث على تجنّب المعنى الظاهر في هذا الحديث ومحاولة تأويله ومن ذلك ما ذكره النووي: «قيل: إنّ حديث النهي منسوخ [...] وكان النهي حين خِيف اختلاطه بالقرآن، فلمّا أمن ذلك أذن في الكتابة. وقيل: إنّما نهى عن كتابة الحديث مع

(١) **صحيح مسلم**، كتاب الزهد والرقائق، باب التثبّت في الحديث وحكم كتابة العلم.

القرآن في صحيفة واحدة لئلاّ يختلط فيشتبه على القارئ في صحيفة واحدة، واللّه أعلم»[1].

إنّ عدم تدوين الحديث يعود، في نظرنا، إلى أنّ الحديث لم يكتسب مكانته التشريعيّة إلاّ بعد تدوينه، ونحسب أنّ هذا التدوين كان استجابة لحاجة المسلمين لإيجاد مستند لما يستنبطونه من أحكام، وهو أمر يحتاج إلى المكتوب لا إلى الشفويّ، ولعلّ ذلك كان من الأسباب المهمّة التي جعلت مجاميع الحديث مرتّبة حسب الأبواب الفقهيّة، بل إنّ **موطّأ** مالك وإن عدّه الكثير من كتب الحديث فإنّه يمكن القطع بأنّه كتاب فقه.

كما ألحّ المحدّثون والأصوليّون على عدالة الرواة، وهو إلحاح كان يمثّل ردّاً على الطعون الكثيرة التي شكّكت في ما روي عن النبيّ. وقد بدت هذه الطعون منطقيّة إلى أبعد الحدود ومن ذلك ما نقله الفخر الرّازي عن أحد المخالفين فقال: «قالوا: إنّا نحكم بالضرورة أنّ الرسول (ص) متى كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوّله إلى آخره لفظاً، وإنّما كانوا يسمعونه ثمّ يخرجون من عنده، وربّما روَوْا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة. ومن المعلوم أنّ العلماء الذين تعوّدوا تلقّف الكلام ومارسوه وتمرّنوا عليه لو سمعوا كلاماً قليلاً مرّة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد المدّة المتطاولة من غير تكرار ولا كتابة!؟»[2].

إنّ مثل هذه المطاعن الموجّهة إلى حجّيّة الحديث متواترة بشكل

---

(١) النووي، **المنهاج**، على هامش **صحيح مسلم**، ج ١٨، ص ٣٢٩.

(٢) الرّازي، **المحصول**، ج ٢، ص ١٥١.

لافت في المتون القديمة، ولعلّ المثال البارز في هذا المجال يبقى مطاعن إبراهيم بن سيّار النظّام (ت ٢٦٧ هـ) في الأخبار ورواتها وإن كانوا من الصحابة[١]. كما بيّنت ناجية الوريمّي بوعجيلة أنّ الخوارج سجّلوا ثلاثة مظاهر اضطراب في الموقف السنّي من الحديث النبويّ، وهذه المظاهر تتمثّل في:

- قبول خبر الواحد والعمل به مع مناقضته للثابت في الكتاب، ومثال ذلك حدّ الرجم الذي ليس له أساس في النصّ القرآنيّ، فحدّ الزنا في القرآن هو الجلد ولكن يتمّ الاعتماد على أخبار آحاد لتقرير حدّ الرّجم على الزاني المحصن.
- إقرار السُنّة بنهي النبيّ عن مزاحمة أيّ نصّ آخر للنصّ القرآني، ومع ذلك فإنّ معاملتهم للحديث تدلّ على أنّهم يوازونه بالقرآن.
- إقرار أهل السُنّة بوجوب تطابق الحديث والقرآن وقبولهم أخباراً تشرّع لأمور لم ترد في القرآن[٢].

كما أكّدت الباحثة أنّ موقف أهل السُنّة نفسه ينقسم إلى

(١) حول هذه المطاعن انظر مثلاً: ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ص ١٧ ـ ٢٢؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص ١٢٧ ـ ١٤٤؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص ٤٢ ـ ٤٧، وانظر بحثاً بتفصيل أوفى حول هذه المطاعن في: بسّام الجمل، «مطاعن النظّام في الأخبار ورواتها»، في: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، العدد ٤٤، سنة ٢٠٠٠.

(٢) ناجية الوريمّي بو عجيلة، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، ص ص ١٨١ ـ ١٨٥، وانظر هناك الجدول الملخّص للموقفين السنّيين المختلفين إزاء الحديث.

موقفين، الموقف الأوّل يحكّم الكتاب وحده، وهو موقف محترز من سلطة الحديث ومثّله عمر بن الخطّاب وبعض الصحابة والعلماء، والموقف الثاني يجعل السُنّة مناظرة للكتاب، ومثّله أصحاب الحديث وعلى رأسهم الشافعيّ[1].

إنّ هذين الموقفين السنّيين من الحديث وسلطته قد يؤدّيان إلى مراجعة ما هو معروف من أنّ الروافض والمعتزلة والخوارج، وهي القائمة التقليديّة لمن نعتوا بـ: "المارقين عن الدّين"، هم وحدهم من رفض سلطة الحديث، فالملاحظ من خلال الموقفين السابقين أنّ من أهل السُنّة من نسّب دور الحديث وسلطته[2].

إنّ الطعون الموجّهة إلى الاحتجاج بالحديث وكذلك الموقف السنّي المضطرب كانت من الأسباب الهامّة التي جعلت الأصوليّين يفردون أبواباً خاصّة للدفاع عن حجّية الحديث التشريعيّة، كما كانت قادحاً للتأليف في علم مختلف الحديث ومشكله للتوفيق بين الروايات التي "تلقّتها الأمّة بالقبول"، ودرء تعارضها مع النصّ القرآنيّ، أو مع الآراء الفقهيّة والكلاميّة لدى أهل السُنّة. كما كانت الطعون الموجّهة إلى الصحابة سبباً في التأكيد على عدالتهم، ومحاولة تصنيف الأحاديث وفق سلاسل الإسناد، وهذا التصنيف أنتج علوم الحديث. وبالإضافة إلى ذلك ضبطت العلاقات الممكنة بين المرويّات عن النبيّ والنصّ القرآنيّ ويمكن أن نحدّد ثلاثة أوجه من العلاقات لها تأثير بالغ في الفقه الإسلاميّ:

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(٢) راجع كذلك المرجع نفسه، "رفض توظيف الحديث عند بعض أهل السُنّة"، ص ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

أ) علاقة تفسيريّة بالأساس وفيها يكون الحديث مبيّناً لما جاء مجملاً من القرآن.

ب) انفراد الحديث بالتشريع، فينصّ على حكم معيّن يجب الالتزام به.

ج) علاقة قائمة على النسخ، حيث ينسخ القرآنُ الحديثَ من ناحية، ولكن قد ينسخ الحديثُ القرآن من ناحية أخرى[1].

والجدير بالذكر في هذا المجال أنّ المسلمين قد اعتبروا في كثير من الأحيان أنّ السُنّة لها دور أكبر من القرآن سواء في العقائد أو في الفقه وهو ما تترجمه أقوال من قبيل: «عن يحيى بن أبي كثير قال: السُنّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السُنّة»، أو كذلك: «عن مكحول قال: القرآن أحوج إلى السُنّة، من السُنّة إلى القرآن»[2]. ولعلّ مثل هذه النظرة جعلت الحديث النبوي عمدة الفقه والإفتاء، وهذا كفيل بتضخيم عدد المرويّات عن النبيّ، لإكساب الحكم أو الفتوى مشروعيّة، ويبقى الخبر الذي رواه الحسين بن إسماعيل وهو من الحنابلة دليلاً واضحاً على اقتران تضخّم مجاميع الحديث بالفقه: «قيل لأحمد بن حنبل، وأنا أسمع: يا أبا عبد اللّه، كم يكتب الرجل من حديث حتّى يمكنه أن يفتي: مائة ألف؟ قال: لا، قيل له: مائتي ألف؟ قال: لا، قيل له: ثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قيل: أربعمائة ألف؟ قال: لا، قيل: خمسمائة ألف؟ قال: أرجو»[3].

---

(١) يجب التنبيه هنا إلى أنّ نسخ السُنّة للقرآن من الأمور المختلف فيها أشدّ الاختلاف حتّى في إطار المذهب الفقهيّ الواحد، فقد رفض الشافعي ذلك ولكنّ الأصوليّين الشافعيّة بعده أقرّوه.

(٢) الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، ص ٥٣.

(٣) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج١، ص ١٤١.

وما تجدر الإشارة إليه أخيراً أنّ مجاميع الأحاديث التي تزايد عددها خاصّة في القرن الثالث للهجرة لم «تقتصر على نسبة أقوال وأفعال إلى الرّسول، بل أقحمت فيها أقوال جملة من الصحابة وأفعالَهم، مضفية عليها كذلك صبغة معياريّة مماثلة لمعياريّة سلوك الرّسول»[1]. ولئن كان هذا الأمر مبيّناً لمكانة الصحابة في الضمير الإسلامي، فإنّه من ناحية أخرى يؤكّد استحالة شمول النصوص للوقائع، فالأمر يتعلّق بتوسيع المستندات التشريعيّة، ولعلّ ذلك يحيلنا إلى الأصل التشريعيّ الثالث وهو الإجماع.

٣ ـ الإجماع

إنّ الناظر في **رسالة** الشافعي يلاحظ أنّ الإجماع لم يكن مطروحاً بقوّة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى السُنّة، فالشافعي كان منشغلاً بالتأسيس لحجّيّة خبر الآحاد وإمكانيّة اعتماده في استنباط الأحكام أكثر من اهتمامه بشيء آخر. وهذا الأمر يمثّل نقطة اختلاف جوهريّة بين أثر الشافعي وكتب الأصوليّين اللاحقة، فالإجماع مثّل بالنسبة إلى الأصوليّين بعد الشافعي قضيّة جوهريّة في مؤلّفاتهم. ولئن كان الإجماع «لا يحتلّ سوى المرتبة الثالثة في المنظومة الأصوليّة التقليديّة، فإنّه في الواقع كان أصل الأصول كلّها»[2]. ولعلّ ما ذكره الغزالي يقوم دليلاً واضحاً على مثل هذا الرأي: «واعلم أنّا إذا حقّقنا النظر بأنّ أصل الأحكام واحد وهو قول اللّه تعالى، إذ قول الرسول ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن اللّه تعالى أنّه حكم بكذا

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٨١.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ١٦٢.

وكذا، فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدلّ على السُنّة، والسُنّة على حكم اللّه»[1]. وإذا كان في هذا القول دلالة على أنّ الإجماع يؤسّس لبقيّة الأصول، فإنّ من الأصوليّين من يذهب إلى أبعد من ذلك فيعتبر أنّ الإجماع «إذا ثبت أنّه حجّة فإنّه يقدّم على نصّ خبر الواحد، وعلى السُنّة المتواترة، وعلى نصّ القرآن، لأنّا نتبيّن بهذا أنّه منسوخ لأنّه لو كان ثابتاً لما اجتمعت الأمّة على خلافه»[2]. ولعلّ كلّ ذلك هو ما أنتج قول الغزالي: «الإجماع أعظم أصول الدّين فلو خالف مخالف لعظم الأمر فيه واشتهر الخلاف»[3].

لقد لاحظ كمال فاروقي أنّ الإجماع لم ينعقد بصورة إنشائيّة Ijmā' prospectif بل كان إجماعاً سكوتيّاً إقراريّاً Ijmā' retrospectif، وحين لا يجد هذا النوع من الإجماع معارضة فإنّه يصبح ملزماً[4].

إنّ الإلحاح على أهمّيّة الإجماع في الفكر الأصولي، بل في الفكر الإسلامي برمّته، يجعلنا نتساءل عن مشغلين أساسيّن تطرّق إليهما الأصوليّون. أوّلهما حجّيّة الإجماع، وثانيهما تحديد أهل الإجماع. وهما المشغلان اللذان سنحاول النظر فيهما.

أ) حجّيّة الإجماع:

الواضح من خلال نظرنا في بعض الكتب الممثّلة للمدوّنة الأصوليّة السنّيّة أنّ الأصوليّين قد سعوْا إلى التأسيس لحجّيّة

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص ١٠٠.

(٢) الشيرازي، **شرح اللمع**، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ج٢، ص ٦٨٢.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص ١٧٦.

(٤) Kemel Faruki, *Islamic Jurisprudence*, p. 154.

الإجماع، والملاحظ أنّ هذا التأسيس كان بمثابة الردود على منكري هذا الأصل، فقد كانت الاعتبارات المذهبيّة والكلاميّة حافزاً مهمّاً دفع الأصوليّين إلى الدفاع عن الإجماع وحجّيّته التشريعيّة، ومن ذلك يحدّد الفخر الرازي المسألة الثالثة عند الكلام في الإجماع بقوله «إجماع أمّة محمّد (ص) حجّة خلافاً للنظّام والشيعة والخوارج»[1].

الملاحظ إذن أنّ الإجماع لم يكن هو نفسه محلّ إجماع المسلمين، وأوّل المعارضين الذي يذكره الأصوليّون هو النظّام، وهو رئيس معتزلة البصرة في زمانه، وقد أخذ الشهرستاني عليه ثلاث عشرة مسألة، المسألة العاشرة تتعلّق بالإجماع: «قوله في الإجماع إنّه ليس بحجّة في الشرع، وكذلك القياس [...]، وإنّما الحجّة في قول الإمام المعصوم»[2]. وقد ذكر ابن قتيبة جملة من آراء النظّام الطاعنة في حجّيّة الإجماع ومن ذلك: «حكوا عنه أنّه قال: قد يجوز أن يُجمع المسلمون جميعاً على الخطأ»[3].

وقد أجمل الجويني حجج المانعين لتصوّر الإجماع بقوله: «فأمّا الذين منعوا تصوّر الإجماع [...] فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتّبات في العسر، أوّلها تعذّر عرض مسألة واحدة على الكافّة، والأخرى عسر اتّفاقهم والحكم مظنون، والثالثة تعذّر النقل تواتراً عنهم، واختتموا هذه بأن قالوا: لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب، فما الذي يؤمن من بقائه عليه، وإصراره على

---

(١) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ج٢، ص ٩.
(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٤٤.
(٣) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ١٨.

مذهبه إلى يطبّق النقل طبق الأرض؟»[1].

إنّ مثل هذه الآراء جعلت المنتصرين للإجماع يسعوْن بكلّ الوسائل إلى إثبات حجّيته، فكان الالتجاء إلى النصوص التأسيسيّة لتأكيد حجّيّة الإجماع عن طريق إضفاء شرعيّة نصّيّة على هذا الأصل. لقد لجأ الأصوليّون إلى تأويل عدّة آيات أهمّها «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقرة ٢/ ١٤٣)، والآية: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ» (آل عمران ٣/ ١١٠)، وكذلك الآية: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ» (النساء ٤/ ١١٥).

لقد عدّ الكثير من الأصوليّين الآيات التي يتمّ الاستناد إليها لبيان حجّيّة الإجماع أدلّة ظنّيّة لا يمكن اعتبارها قطعيّة، ومن ذلك أنّ الجويني، وهو من الشافعيّة، يورد ما استدلّ به الشافعي لإثبات حجّيّة الإجماع وخاصّة النساء ٤/ ١١٥، ثمّ يعترض على الاستدلال بها لأنّ الإجماع في نظره من القطعيّات وتأويل الآية للاستدلال على الإجماع من الظنّيّات، «ولا يسوغ التمسّك بالمحتملات في مطالب القطع»[2].

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الاستناد إلى النصّ القرآنيّ لتأكيد حجّيّة الإجماع يجعل الأصوليّين يدورون في حلقة مفرغة لأنّهم استندوا إلى الإجماع لتأكيد حجّيّة الكتاب التشريعيّة، فالكتاب دليل على حجّيّة

---

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج١، ص ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٣٥.

الإجماع من ناحية، والإجماع دليل على حجّيّة الكتاب من ناحية ثانية.

أمام هذه الوضعيّة سعى المثبتون لحجّيّة الإجماع إلى الاستناد إلى الحديث النبويّ، والحديث المشهور في هذا المجال هو: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» أو ما هو في معناه. أمّا طرق روايات هذا الحديث فهي قليلة ولم ترد في الكتب التسعة إلاّ في أربع مناسبات وجاءت فيها اختلافات كثيرة:

- عن ابن عمر أنّ النبيّ قال: «إنّ اللّه لا يجمع أمّتي، أو قال: أمّة محمّد (ص) على ضلالة، ويد اللّه مع الجماعة ومن شذّ شذّ إلى النّار» (**سنن الترمذي**، كتاب الفتن، الحديث ٢٠٩٣).
- عن أنس بن مالك أنّه سمع النبيّ يقول: «إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم» (**سنن ابن ماجه**، كتاب الفتن، الحديث ٣٩٤٠).
- عن أبي بصرة الغفاريّ أنّ النبيّ قال: «سألت ربّي عزّ وجلّ أربعاً (كذا، والمذكور فيما سيأتي ثلاث فقط) فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة: سألت اللّه عزّ وجلّ أن لا يجمع أمّتي على خطأ فأعطانيها، وسألت اللّه عزّ وجلّ أن لا يهلكهم بالسنين فأعطانيها، وسألت اللّه عزّ وجلّ أن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها» (**مسند أحمد**، مسند القبائل، الحديث ٢٦٦٨٢).
- عن عمر بن قيس أنّ النبيّ قال: «[...] وإنّ اللّه عزّ وجلّ وعدني في أمّتي وأجارهم من ثلاث: لا يعمّهم بسنة، ولايستأصلهم عدوّ، ولا يجمعهم على ضلالة" (**سنن الدارمي**، المقدّمة، الحديث ٥٤).

وأولى الملاحظات التي نبديها في شأن هذا الحديث أنّ الشافعي لم يذكره في **رسالته** بالصيغ التي ورد بها في كتب الحديث التي تعتبر أقلّ درجة من **صحيحي** بخاري ومسلم اللّذين لم يذكراه، ممّا جعل بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلى أنّه حديث من نتاج القرن الثالث، وإنّما ظهر بعد فكرة الإجماع التي جاء بها الشافعي في **الرسالة**[1]. كما أنّ الحديث بصيغه المختلفة أنكره حتّى الأصوليّون المثبتون للإجماع، ومن ذلك ما ذكره إمام الحرمين الجويني: «فإن تمسّك مثبتو الإجماع بما روي عن النبيّ عليه السلام أنّ قال: "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة، فلست أدري للتمسّك بذلك وجهاً لأنّها من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلّق بها في القطعيّات. ولا حاصل لقول من يقول: هذه الأحاديث متلقّاة بالقبول، فإنّ المقصود من ذلك يؤول إلى أنّ الحديث مجمع عليه وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع، على أنّه لا تستتبّ هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف النّاس في الإجماع»[2].

وعلى الرغم من ذلك فقد عُدّ الإجماع عند أغلب الأصوليّين حجّة في التشريع، ولكنّ هذا لم ينف الاختلاف بين المذاهب الفقهيّة المثبتة للإجماع، وأبرز الاختلافات تعلّقت بتحديد من هم أهل الإجماع.

---

(١) انظر: حمّادي ذويب، **الإجماع والقياس والعرف عند الأصوليين حتّى القرن ٦ هـ/ ١٢ م**، ص ٢٣.

(٢) الجويني، **البرهان**، ج١، ص ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

ب) أهل الإجماع:

لقد اختلف المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة في تحديد أهل الإجماع، فأهل الإجماع عند الأحناف هم جميع الأمّة، وهذا التصوّر للإجماع كما هو واضح لا يمكن أن يحصل البتّة، بل لعلّه من المفاهيم «الوهميّة»[1]. ولئن اعتبر المنصف بن عبد الجليل ذلك «من المتصوّرات التي يحرص على نشرها المخيال الجمعي تحت سلطة الضمير الإسلامي الجمعي أيضاً»[2]، فإنّ المسألة تتعلّق إلى جانب ذلك بأهميّة القياس والرأي والاستحسان لدى الأحناف، كما أنّ التصوّر نابع من نظرتهم إلى جيل الصحابة الذي لم يمثّل بالنسبة إليهم جيلاً منزّهاً أو متميّزاً مقارنة ببقيّة الأجيال، كما أنّ الأمر من هذه الزاوية مرتبط بقلّة الاعتماد على الأخبار في استنباط الأحكام، فتقرّر عندهم أنّ "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن".

ولئن كان الأحناف يوسّعون عدد المجمعين فإنّ ما هو معروف عن مالك أنّه قصر الإجماع على أهل المدينة، وأصبحت أعمالهم وعاداتهم مصدراً من مصادر التشريع. ونقول ذلك باحتراز كبير نظراً إلى أنّ ابن خلدون ينسّب هذه النظرة فيحاول تدقيقها بتقريره أنّ الإجماع عند مالك لا ينحصر في أهل المدينة فيقول: «وأمّا أهل

(١) هذه هي الصفة التي أطلقها المنصف بن عبد الجليل على "إجماع جميع الأمّة"، راجع فصله «المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي»، ضمن: **في قراءة النصّ الدّيني**، ص ص ٣٩ ـ ٨١، وما ذكرناه من الصفحة ٧٠.

(٢) المرجع نفسه، نفس الموضع.

الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحيّ [. . .] واختصّ بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة. [. . .] وظنّ كثير أنّ ذلك من مسائل الإجماع فأنكره [. . .] ومالك رحمه اللّه تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى»[1].

رغم هذا التصحيح فإنّ ابن خلدون يشير إلى أنّ الأصوليّين أنكروا أن يكون الإجماع خاصّاً بأهل المدينة، والحقيقة أنّ الإجماع كما يمكننا ملاحظته من خلال **موطّأ** مالك كان إجماعاً عمليّاً سابقاً لمفهوم الإجماع كما قرّره علم أصول الفقه، ولا أدلّ على ذلك من عدم تبلور مصطلح "إجماع" في **الموطّأ**، فقد تمّ التعبير عنه بعبارات أخرى من قبيل «الأمر المجتمع عليه عندنا» وهي عبارة تكرّرت في ثمان وأربعين مناسبة يدلي فيها مالك برأيه الفقهي، أو على الأصحّ ما هو معمول به في المدينة. كما تكرّر عبارة «الأمر عندنا» في مائة وثمانية مواضع للتعبير عن نفس المعنى.

النظرة الأخرى المتميّزة إلى أهل الإجماع مثّلتها النظرة الظاهريّة حيث لا عبرة في الإجماع إلاّ بإجماع الصحابة وحدهم، ممّا يضيّق دائرة المجمعين ويحصرهم في الجيل الإسلاميّ الأوّل وحده. ولكن رغم تعدّد النظرات إلى أهل الإجماع، فإنّ ما استقرّ عليه الأمر أنّ الإجماع المعتبر هو إجماع العلماء فقط وهذا ما جعل الفقهاء أوصياء على فهم النصّ فلا فهم له إلاّ ما أقرّوه.

---

(١) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص ٤٢٩.

٤) القياس:

يُعتبر الالتجاء إلى القياس لاستنباط الأحكام، واعتباره بالتالي أصلاً من أصول الفقه أبرز مثال على وعي الفقهاء بعدم كفاية الأصول الثلاثة الأولى لضبط أحكام لكلّ ما يعترضهم في الواقع، لذلك تمّ الربط بين القياس وعدم تناهي الحوادث في مقابل محدوديّة النصوص، فلخّص الجويني هذا الرأي في افتتاح كتاب القياس من **البرهان** بقوله: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعّب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإنّ نصوص الكتاب والسُنّة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة [...] ونحن نعلم قطعاً أنّ الوقائع التي يُتوقّع وقوعها لا نهاية لها»[1].

لعلّ أوّل ما تجدر الإشارة إليه أنّ القياس كان معمولاً به لاستنباط الأحكام الفقهيّة قبل **رسالة** الشافعي ولكنّه لم يرتق إلى المستوى النظري الاصطلاحي إلاّ بعد التنظير لعلم أصول الفقه، فقد كان القياس من أهمّ أدوات الاستنباط لدى أبي حنيفة ومدرسة الرأي العراقيّة، ونرجّح أنّ مردّ ذلك عدم اعتداد أصحاب الرأي بعدد كبير من الأخبار والمرويّات التي من شأنها تضييق دائرة القياس. والاختلاف الجوهريّ بين القياس قبل التنظير لأصول الفقه، والقياس كما حاول الشافعي ضبطه، أنّه كان قبل **الرسالة** محيلاً على مطلق الاجتهاد، أمّا مع الشافعي فإنّه أصبح محدّداً من جهة إلحاق ما سكتت عنه النصوص بما أعلنت عنه، وبذلك ينحصر الاجتهاد في

---

(١) الجويني، **البرهان**، ج٢، ٤٨٥.

القياس على المنصوص عليه بالقرآن أو السُنّة أو الإجماع. ومن هنا فرغم أنّ القياس كان تلبية لحاجة إلى إيجاد حلول لمشاغل غير منصوص عليها[١]، فإنّه في الحقيقة عودة إلى النصّ، بما تشمل تلك العودة من محاولة إضفاء شرعيّة على الحكم المستنبط باعتبار أنّ القياس في نهاية الأمر عمل بشريّ، وحين تضفى عليه المشروعيّة النصّيّة يصبح ملزماً. من هذا المنطلق يمكننا فهم إقرار الشافعي بأنّ كلّ نازلة فيها حكم لازم، ونفهم كذلك مماهاته بين القياس والاجتهاد حين يقول: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[٢].

لذلك تقرّر لدى "جمهور الأصوليّين" في تعريف القياس ما أثبته الجويني نقلاً عن القاضي الباقلاّني: «القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما»[٣].

وحين يتمّ الحديث عن "جمهور الأصوليّين" فهذا يعني حتماً وجود المخالفين. والواضح من خلال نظرنا في كتب علم أصول الفقه تعدّد المواقف التي ارتبطت بطبيعة القياس المنقسم إلى قسمين كبيرين، القسم الأوّل هو القياس العقليّ، والقسم الثاني يمثّله القياس

---

(١) G. Troupeau, article «Kiyās», in: *EI*$_2$, tome V, pp. 236 - 240.

(٢) الشافعي، **الرسالة**، ص ٤٧٧. ويقول الشافعي في نفس الموضع: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد».

(٣) الجويني، **البرهان**، ج٢، ٤٨٧.

الشرعيّ. ووفقاً لهذا التقسيم تتحدّد أربعة مواقف أساسيّة من القياس ضبطها الجويني[1] كالتالي:

أ) مذهب الأصوليّين والقيّاسين من الفقهاء وهم القائلون بالقياس العقلي والشرعي.

ب) مذهب النظّام وطوائف من الروافض والإباضيّة والأزارقة ومعظم فرق الخوارج إلاّ النجدات، وهؤلاء يقولون بالقياس العقليّ دون الشرعيّ.

ج) مذهب ابن حنبل وأتباعه الذين نهوا عن القياس العقلي وأمروا بالقياس الشرعي.

د) مذهب الغلاة من الحشويّة وأصحاب الظاهر الرادّين للقياس بقسميه.

إنّ التقسيم الذي قام به الجويني قائم أساساً على التمذهب الكلامي لا الفقهي، وإنْ كنّا لا ننكر التداخل بين علم الكلام والفقه وعلاقة التأثّر والتأثير بينهما في الكثير من المواطن[2] فإنّه ينبغي التأكيد على أنّ الاختلاف الفقهي أو الأصوليّ لا يعني بالضرورة الاختلاف الكلامي، كما أنّ حضور الاختلافات الفقهيّة بين الفقهاء المنتمين إلى نفس الاتّجاه الكلاميّ يمثّل قاعدة لا استثناء. ولعلّ النظر مثلاً في كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**

---

(1) المصدر نفسه، ج٢، ص ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(2) انظر بحثاً دقيقاً حول هذا التداخل وأثر علم الكلام في المذاهب الفقهيّة في: المبروك المنصوري، «عقائد الإسلاميّين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي وأثرها في المذاهب الفقهيّة»، (بحث لنيل شهادة الدكتوراه، مرقون، كلّيّة الآداب بمنّوبة ٢٠٠٤).

لابن رشد الحفيد يقوم أكبر دليل على ذلك[1].

من خلال هذه الملاحظات إذن يمكننا التأكيد على أنّ دائرة الاختلاف فيما يتعلّق بالقياس الفقهي كبيرة، ورغم المحاولات الكثيرة الساعية إلى إضفاء شرعيّة على القياس فإنّ طعوناً عديدة وُجّهت إلى الأصل التشريعيّ الرابع، وكما جرت العادة تصدّر النظّام قائمة الطاعنين في حجّيّة القياس الشرعي مركّزاً مطاعنه على حجج عقليّة فأكّد على أنّ القياس ليس حجّة في التشريع لأنّ الشريعة قد تفرّق المتّفق وتجمع المتفرّق وهو ما أكّده نصّ لأبي الخطّاب الكلوذاني: «واحتجّ النظّام بأنّ اللّه سبحانه دلّنا بوضع الشريعة على المنع من الأخذ بالقياس لأنّه فرّق بين المتّفقين وجمع بين المتفرّقين فأباح النظر إلى وجه المرأة وحرّم النظر إلى صدرها، والوجه أحسن، وأباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء وحرّم النظر إلى شعر الحرّة الشوهاء»[2].

كما أنّ الشيعة الإماميّة أبطلوا التعبّد بالقياس لأنّه يتضارب مع عقيدتهم في الإمام المعصوم الذي لا يخلو منه زمان، فكان القياس أحد محاور الجدل السنّي ـ الشيعي عند القدامى والمحدثين. ففي هذا الإطار يقول رضا الصدر وهو من الشيعة الإماميّة: «وأمّا الاجتهاد عند أهل السُنّة فهو أصل مستقلّ تجاه الكتاب والسُنّة، ولذا جُعل البحث عنه في كتبهم في أصول الفقه في فصل مستقلّ. إنّ أهل السُنّة لمّا لم يقولوا بإمامة الأئمّة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام

---

(١) سنعود إلى مسألة اختلاف الفقهاء بتفصيل أوفى في الفصل التالي.

(٢) أبو الخطّاب الكلوذاني، **التمهيد في اصول الفقه**، جدّة، ط١، ١٩٨٥، ج٣، ص ٤٠٤.

وحجّيّة أقوالهم، ولم تكن الأخبار النبويّة الموجودة عندهم كافية لبيان جميع الأحكام الفقهيّة، حداهم الاحتياج في استنباط أحكام الحوادث الواقعة إلى القول بحجّيّة القياس»[1].

ويبقى أبرز الأصوليّين المهاجمين لحجّية القياس وأهله ابن حزم الظاهري، ولئن كان صاحب **الإحكام في أصول الأحكام** لا يترك مناسبة واحدة تمرّ دون ذمّ القياس وأصحابه، فإنّنا سنكتفي هنا بإيراد بعض الأمثلة ممّا اعتبره ابن حزم تناقضاً عند أصحاب القياس في فصل وسمه بـ: «في ذكر طرف يسير من تناقض أصحاب القياس في القياس يدلّ عل فساد مذاهبهم في ذلك إن شاء اللّه تعالى»[2]، فمن جملة ما يذكره في هذا الفصل قوله:

- « أكثرهم قاس إباحة المسح على الجبائر على المسح على الخفّين، ولم يقيسوا إباحة مسح العمامة على الرأس على المسح على الخفّين، وبعضهم قاس ذلك.

ومن طرائف قياس بعضهم إيجابه أن تستطهر الحائض بثلاث قياساً على انتظار ثمود صيحة العذاب ثلاثاً، وعلى المصرّاة، أفلا يراجع بصيرته من يقيس هذا القياس السخيف، فيمنع به خمس عشرة صلاة فريضة، ويوجب به إفطار ثلاثة أيّام من رمضان، من أن لا يقيس مسح العمامة على مسح الخفّين» (ص ص ١٠٨٦ ـ ١٠٨٧).

- «وقاس بعضهم فاعل فعل قوم لوط على الزاني، ولم يقس واطئ البهيمة على الزاني وكلاهما واطئ في مكان محرّم.

---

(١) رضا الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، ص ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، م٢، ج٨، ص ص ١٠٨٦ ـ ١١٠٩.

ولم يقيسوا الغاصب على السارق ولا على المحارب، وكلاهما أخذ مالاً بغير حقّ، والغاصب بالمحارب أشبه من اللوطيّ بالزاني، لأنّ الدبر غير الفرج، والغاصب والمحارب مستويان في الإخافة وأخذ المال، لا سيّما عند من يقول بقياس الشارب على القاذف. فقد بان تناقضهم» (ص ١١٠٢).

إزاء مثل هذه الطعون الموجّهة إلى حجّيّة القياس سعى المثبتون لهذا الأصل إلى الردّ على مخالفيهم فاعتمدوا على الأصول الثلاثة الأخرى بدرجات متفاوتة لتثبيت حجّيّة الأصل الرابع. فكان الالتجاء إلى النصّ القرآني عن طريق تأويل بعض الآيات والمثال البارز على ذلك الآية ٢ من سورة الحشر: «فَاعْتَبِرُوا يَا أولِي الألْبَابِ». ولكن ما لاحظناه لدى الأصوليّين المعتمدين لهذه الجزء من الآية أنّهم استعملوها في مواطن شتّى ولدواع مختلفة، وهذا الأمر راجع إلى عموم معنى الآية وهو ما يدلّ على التعسّف في تأويلها لبيان حجّيّة القياس، ونمثّل على ذلك بما أورده الرّازي في **المحصول** حيث اعتمد الآية في ستّ مناسبات:

- اعتمدها لإثبات حجّيّة القياس بتأويله لمعنى الاعتبار، مؤكّداً أنّه يدلّ على العبور، «والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر» (ج٢، ص ٢٢١).
- اعتمدها حجّة لإقامة الدّليل على أنّ النبيّ مأمور بالقياس، وإن لم يفعل كان ذلك قادحاً في عصمته (ج ٢، ص ٤٢٨).
- اعتمدها أيضاً للتأكيد على أنّ المجتهد مأمور بالاعتبار (ج٢/ ٤٦٤).
- واستند إلى نفس الآية لنفي التقليد (ج٢، ص ٤٨٦).

- وكانت الآية من بين أدلّته على جواز التمسّك بالمصالح المرسلة (ج٢، ٥٠٢).
- واعتمدها أخيراً للدلالة على الأمر بالمجاوزة (ج٢، ص ٥١١).

من خلال ما أوردناه عن **محصول** الرازي يتبيّن لنا أنّ اعتماد الآية لتأكيد حجّيّة القياس كان مضطرباً، فالآية جاءت عامّة وداعية إلى الاعتبار ممّا جعل المحتجّين بالقرآن لبيان حجّيّة القياس يوسّعون من دلالتها إلى الحدّ الذي أصبحت معه هذه الآية صالحة للتأكيد على مواضيع مختلفة. كما أنّ الاستناد إلى هذه الآية لقي معارضة بدت منطقيّة من ابن حزم الذي نفى أن يكون الاعتبار مرادفاً للقياس وجمع الآيات التي فيها نفس الصيغة لبيان فساد التأويل الذي ذهب إليه مثل الرّازي فقال: «ونسألهم في أيّ لغة وجدوا ذلك؟ وقد أكذبهم اللّه تعالى في ذلك بقوله: «وَلَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأولِي الألْبَابِ» (يوسف ١٢/ ١١١). فليت شعري أيّ قياس في قصّة يوسف عليه السلام؟ أترى أنّه أبيح لنا بيع إخوتنا كما باعه إخوته؟ أو ترى أنّ من باع إخوته يكون ملكاً على مصر ويغلو الطعام في أيّامه؟»[١].

لقد بدا الاحتجاج لشرعيّة القياس من القرآن ضعيفاً، لذلك التجأ الأصوليّون إلى الحديث النبويّ. والمثال البارز هنا يبقى حديث معاذ حين أرسله النبيّ إلى اليمن، الذي يقول الجويني في شأنه: «وهو

---

(١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، م٢، ج٧، ص ٩٤٧. ونشير إلى أنّ ابن حزم تتبّع مختلف الآيات التي اعتمدها الأصوليّون لإثبات حجّيّة القياس وردّها، راجع بالخصوص الجزء السابع، ص ص ٩٤٧ ـ ٩٦٧.

مدوّن في الصحاح، وهو متّفق على صحّته لا يتطرّق إليه التأويل، [. . .] ولا يجوز أن يُقال: أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب اللّه وسنّة رسوله، عليه السلام، فإنّ ذلك لو كان على هذا الوجه لكان متعلّقا بالكتاب والسُنّة»[1]. ومن خلال هذا القول نتبيّن أنّ الجويني كان يدافع عن حجّيّة الخبر إزاء مخالفين له في الرأي، وممّا يزيد في تأكيد رأينا إقراره أنّ حديث معاذ هو من أخبار الآحاد ثمّ يقول معقّباً: «قد ثبت عندنا بالقواطع العملُ بخبر الواحد»[2]. هذا بالإضافة إلى التأكيد على أنّ الأمّة قد تلقّت الخبر بالقبول ممّا يجعل البحث في سند الخبر غير ضروريّ. ولكنّ كلّ ذلك لم يجعل خبر معاذ في مأمن من المطاعن ونورد هنا مثالاً واحداً من الطعون لرضا الصدر الذي امتزج نقده للخبر بالتسرّع في كثير من الأحيان ممّا يدلّ على إلحاحه على بطلان الخبر. يشير الصدر في البداية إلى أنّ الحديث لم يروه أحد من أصحاب الصحاح بل ورد في طبقات ابن سعد مرسلاً، وهذا غير صحيح كما أشرنا سابقاً، ثمّ ينتقل إلى متن الخبر ويورد في شأنه سبع ملاحظات تطعن في صحّته نوجزها في الآتي:

- اصطلاح "الاجتهاد" الوارد في الخبر ظهر بعد وفاة النبيّ.
- ما ورد في الحديث يدلّ على نقص في الدّين.
- الخبر يؤكّد اعتراف النبيّ أنّ هناك نقصاً في الدّين.
- يلزم من نصّ الحديث أنّ معاذاً عالمٌ بجميع ما في الكتاب والسُنّة وليس في الصحابة من هو على هذا العلم «سوى من جعله الرّسول عَدْلاً للكتاب في نصّ الثقلين».

---

(١) الجويني، **البرهان**، ج٢، ص ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٠٧.

- يلزم من نصّ الحديث انتهاء نزول القرآن وانتهاء السُنّة وقت إرسال معاذ إلى اليمن وهذا غير صحيح.
- يلزم من خلال الحديث أنّ أصحاب الرأي كلّهم أصحاب تشريع وهذا غير صحيح.
- الحديث يخصّ الحكم في باب القضاء بالشبهة الحكميّة، «مع أنّ أكثر الأقضية يرجع إلى اختلاف الخصمين في الموضوعات حال اتّفاقهما في الحكم، بل يلزم منه عدم تمييز معاذ بين الشبهة في الحكم والشبهة في الموضوع».

وتبعاً لذلك يستنج رضا الصدر أنّ الخبر موضوع على لسان معاذ، ويُتبع هذا الاستنتاج بآيات قرآنيّة، وأحاديث رواها أهل البيت عن النبيّ، وأقوال الأئمّة تنفي القياس والرأي، ويذكر مناظرة دارت بين جعفر الصادق وأبي حنيفة انتهت بتخلّي فقيه العراق عن الرأي والقياس[١].

أمام مثل هذه الاعتراضات على الاستناد إلى النصوص لتأكيد حجّيّة القياس استند الأصوليّون المثبتون لهذا الأصل إلى الإجماع، ويبدو أنّه كان أقوى حججهم حيث يقول الآمدي: «وأمّا الإجماع، وهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أنّ الصحابة اتّفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم»[٢]. وفي هذا الإطار يقدّم الغزالي بعض أعمال الصحابة المؤكّدة لاستعمالهم القياس «كعهد أبي بكر إلى عمر، رضي اللّه عنهما، فإنّه قاس العهد على العقد بالبيعة، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في

---

(١) رضا الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، ص ص ٢٦ ـ ٣١.
(٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٤، ص ٢٣١.

قتال من منع الزكاة، ورجوع أبي بكر إلى توريث أمّ الأب قياساً على أمّ الأمّ، وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه، وقياسه الشاهد على القاذف في حدّ أبي بكرة، وتصريح عليّ بالقياس على الافتراء في حدّ شرب الخمر»، ويؤكّد الغزالي أنّ هذا الجنس من القياس «معلوم منهم ضرورة في وقائع لا تحصى ولا تنحصر»[1].

لكنّ هذه الأمثلة التي قدّمها الغزالي لم تسلم من معارضة لدى مبطلي القياس. فعلى سبيل المثال رفض ابن حزم أن يكون قتال مانعي الزكاة في عهد أبي بكر كان قياساً على تارك الصلاة معيداً قتالهم إلى استناد أبي بكر على آية التوبة ٩/ ٥[2]. وهذا ما يدعّم ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي حين أكّد أنّ الاختلاف بين الأصوليّين لا يتعلّق بجوهر الحكم بل يرتبط بتبرير الأحكام، فنبّه إلى ذلك بقوله: «ولا يغرّنّك ما تراه من قبول مذهب من المذاهب لبعض "الأصول"، وخاصّة الإجماع والقياس، وإنكار آخر له، كما تلاحظه بين المذهب الحنفي والمذهب الظاهري، أو بين المذهب الجعفري والمذهب الحنبلي مثلاً، فالاختلاف بين هذه المذاهب جميعاً ليس في مستوى الحلول التي يرتضيها كلّ واحد منها بقدر ما هو في مستوى تبريرات تلك الحلول»[3].

إنّ هذه الملاحظة الأخيرة تقودنا إلى التأكيد على أنّ علم أصول الفقه، وهو كما قلنا لاحق تاريخيّاً بالنسبة إلى الفقه، يعتبر علماً تبريريّاً لما عرفته المذاهب من أحكام. كما لاحظنا أنّ المنظومة

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، ج٢، ص ٢٥١.
(٢) ابن حزم، **الإحكام**، م٢، ج٧، ص ٩٨٩.
(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

الأصوليّة التي كرّسها الشافعي ولم يبتدعها هي منظومة تكرّس مرجعيّة السلف وتلغي دور العقل. وبرز ذلك في مقولة الإجماع التي تحدّ من اجتهاد العصور المتأخّرة، وبرز ذلك في مواطن عديدة من كتب الأصوليّين. وللتمثيل على ما أصبح يلعبه الإجماع من دور في تعظيم السلف نورد قولين لأبي الحسين البصري في **المعتمد**:

- «ذهب أكثر النّاس إلى أنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة على من بعدهم» (م٢، ص ٤٨٣).
- «إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين، فإنّه يجوز أن يتّفق من بعدهم على أحدهما، فإذا اتّفقوا كان صواباً وحجّة محرّمة للأخذ بالقول الآخر» (م٢، ص ٤٩٧).

إنّ انتصار المنظومة الشافعيّة جعل الإنتاج الأصوليّ يتحنّط فلا نقف على آراء تختلف عنها اختلافاً جوهريّاً وبقيت الكتب المعتنية بهذا العلم تدور في فلك **رسالة** الشافعي وإن بدت ظاهريّاً مختلفة عنها. ومن ناحية أخرى كانت المنظومة الأصوليّة كما قرّرها الشافعي مسيّجة للأفهام فلم يعد من المكن التعامل المباشر مع النصوص، كما أصبح الاجتهاد مقصوراً على القياس وانتفى بذلك الاجتهاد الحرّ. وأبرز ما أدّت إليه النظرة الأصوليّة تكريس سلطة الماضي، حتّى أنّ الخلف لم يعد أمامه إلاّ إتّباع سنن السلف وإن لم تتلاءم مع زمانه وتبدّل الظروف عمّا كان عليه الأمر زمن أسلافه.

ولنا أن تساءل بعد ذلك ما مدى تأثير الاختلاف الأصولي في الفقه؟ وهل سيؤدّي الاختلاف وخاصّة فيما يتعلّق بالإجماع والقياس إلى اختلافات عميقة بين الفقهاء المسلمين؟

مؤسّسة الفقه

هل كان من الممكن أن يحدّ التنظير الأصوليّ من الاختلاف الفقهي؟

إنّ نظرنا في بعض قضايا أصول الفقه جعلنا نتأكّد من أنّ المسائل الفقهيّة كانت أبعد من أن تتقلّص فيها الاختلافات بله أن تتوحّد. لقد كان الفقهاء في كلّ زمان ومكان متأثّرين بالبيئة التي يعيشون فيها، وبالظروف التي تحيط بهم، وهي ظروف كيّفت في كثير من الأحيان آراءهم الفقهيّة، ممّا جعل الفقه على اختلاف مذاهبه يحتفظ «بنصيب وافر من الحلول المتنافرة التي طبعت فترة الإسلام البدائي[1]، ولكنّه أبى إلاّ أن يضفي عليها رداءً إسلامياً، هو في الحقيقة شفّاف عن صبغتها الذرائعيّة، وعاكس لما بين الظروف التاريخيّة والحضاريّة التي صدرت فيها تلك الأحكام من تماثل حيناً وفروق حيناً آخر»[2].

---

(١) لا ينبغي أن يفهم من هذا الوصف الإسلامي أيّة صبغة تهجينيّة بل المقصود منه دلالته اللغويّة «أي فترة المخاض والتحوّلات الكبرى في المجتمع وفي السياسة وفي أشكال التديّن وتجلّيات هذه الأشكال». والفترة المقصودة تمتدّ من زمن الوحي إلى منتصف القرن الثاني، أنظر: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ٢٠.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٤٢.

إنّ مسألة اختلاف الفقهاء التي أُلّفت فيها كتب عديدة تبقى مثالاً بارزاً على مدى الاختلاف وتباعد الآراء الفقهيّة، وفي هذا المجال استخرج عبد المجيد الشرفي عدداً من الأمثلة من كتاب **رحمة الأمّة في اختلاف الأئمّة** لأبي عبد اللّه الدمشقي، ومن خلال نظره في اختلاف الفقهاء أو إجماعهم استخلص ستّ ملاحظات أساسيّة نوجزها في الآتي:

- انعدام المرجعيّة القرآنيّة الصريحة في القضايا ممّا أدّى إلى وضع أحاديث متناقضة لتبرير اختيار معيّن.
- فيما يتعلّق بالمعاملات، فإنّ إضفاء القداسة على أحكام متأثّرة بالظروف التاريخيّة المخصوصة «سيكون ذا أثر بعيد في كبح تطوّر المجتمعات الإسلاميّة عندما تغيّرت ظروفها».
- تبعات الاختلافات الفقهيّة ليست جزئيّة، بل هي جوهريّة.
- اتّفاق الفقهاء أو اختلافهم «يعكس القيم السائدة زمن نشأة الفقه في مجتمعات إسلاميّة تشترك في عدد من المواصفات وتتباعد في أخرى».
- الاتّفاق والاختلاف بين الفقهاء «يعكس بجلاء الأعراف القبليّة وبعض الطقوس العربيّة في الجزيرة».
- الأحكام الفقهيّة متأثّرة بالمصالح الاقتصاديّة، وهي متضاربة أحياناً[1].

إنّ هذه الملاحظات تؤكّد أنّ مسألة الاختلافات الفقهيّة لا تعود فحسب إلى الاختلاف في قبول أصل فقهيّ أو رفضه وخاصّة القياس

---

(١) المرجع نفسه، ص ص١٤٧ ـ ١٤٨.

من الأصول الأساسيّة، أو الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والعرف وغيرها من الأصول التكميليّة، بل إنّ أهمّ أسباب الاختلافات يعود في نظرنا إلى تغيّر المجتمعات التي نشأ فيها مذهب فقهيّ ما، بل إنّ المناطق الحضريّة تختلف اختلافاً جوهريّاً عن المناطق البدويّة في البلاد الواحدة. إنّ المسألة لا تتعلّق باختلاف فهم النصوص وتأويلها فحسب، ولا تقتصر على قبول أصل أو رفضه في استنباط الأحكام فقط، بل إنّها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالاجتماع، وبتبدّل الظروف التاريخيّة والحضاريّة ممّا يجعل الابتعاد عن النصوص أمراً طبيعيّاً. فما عرفته المجتمعات الإسلاميّة بداية من القرن الثالث للهجرة بالخصوص، وهو القرن الذي تبلورت فيه أهمّ المذاهب الفقهيّة، يختلف اختلافاً تامّاً عمّا كانت عليه الظروف زمن الرسالة وفي القرنين الهجريّين الأوّلين.

إنّ الاختلافات الفقهيّة أنتجت فيما أنتجته مواقف عديدة تذمّ هذا النوع من الاختلاف، وقد وقفنا على نصوص عديدة يسخر أصحابها فيها من الفقهاء، وهي نصوص تبيّن نزوع بعض المسلمين إلى التلفيق بين المذاهب وفق ما يلائم طباعهم وعاداتهم وشهواتهم أيضاً، ومن ذلك ما ذكره نشوان الحميري في **الحور العين**: «ويُروى عن المالكيّة أنّهم يستحلّون اللّواط بالمماليك، وأنّ الشافعيّة يجيزون القمار بالشطرنج، وأنّ الحنفيّة يجيزون شرب الخمر، وأنّ الروافض يجيزون المتعة، قال المعرّي يذكر هذه المذاهب:

الشّافِعيّ مِنَ الأئمّةِ واحِدٌ ولديهم الشطرنج غير حرام

وأبو حنيفة قال وهو مصدَّق فيما يفسّره من الأحكام

شرب المنصف والمثلث جائز فاشرب على أمن من الآثام

وأجاز مالكٌ الفِقَاحَ تطرّفاً وهم دعائم قبّة الإسلام
وأرى الروافض قد أجازوا متعةً بالقول لا بالعقد والإبرام
فافسق ولُطْ واشرب وقامر واحتجج في كلّ مسألة بقول إمام»[1].

وبالإضافة إلى ذلك شهدت نصوص كثيرة على فقدان الفقهاء لمصداقيّتهم، ووقف الصوفيّة مواقف عداء إزاء الفقهاء، كما تمّ ربط الفقيه بالسلطان واتّهامه بذلك إلى الحدّ الذي أصبح تولّي القضاء وخاصّة عند الحنابلة سبّة ومدعاة للقدح باعتبار القضاء منصباً تابعاً للدولة. ولذلك نجد قرناً بين الفقهاء والأمراء والتذمّر منهم جميعاً في نصوص عديدة، من ذلك ما ذكره ابن عذارى المرّاكشي في القرن الخامس للهجرة: «ولم تزلْ آفة النّاس منذ خُلقوا في صنفين منهم هم كالملح فيهم: الأمراء والفقهاء، قلمّا تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يَرْدُونَ، فقد خصّ اللَّهُ هذا القرن الذي نحن فيه باعوجاج هذين الصنفين لدينا بما لا كفاء له ولا مخلص منه». ثمّ يصف الفقهاء بقوله: «والفقهاء أئمّتهم صُمُوت عنهم [عن الأمراء]، صدف عمّا أكّده اللَّه عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم آخذ بالتقيّة في صدقهم»[2].

رغم ما أكّدنا عليه من اختلاف الفقهاء فإنّنا إذا نظرنا في كتب الفقه لاحظنا أنّهم اتّفقوا على جملة من المبادئ العامّة والأحكام الخاصّة بكلّ مجالات الفقه، وهي مبادئ تحوّلت تدريجيّاً في الضمير

---

(١) نشوان الحميري، **الحور العين**، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٢) ابن عذارى المرّاكشي، **البيان المعرب في أخبار أهل الأندلس والمغرب**، بيروت ١٩٨٣، ج٣، ص ٢٥٤.

الإسلامي إلى مسلّمات لا يمكن الطعن فيها، وهي أحكام تكون فيها الاختلافات جزئيّة وليس لها أثر عميق في الحكم بشكل عام، وهو ما ذهب إليه محمّد الشرفي، عن صواب في نظرنا، حين قال: «حافظ الفقه الإسلامي على شيء من الوحدة، لأنّ المذاهب المختلفة بقيت متّفقة على الاختيارات الأساسيّة، والقضايا الجوهريّة. والتعدّد الكبير في المدارس والفقهاء، حتّى في صلب المذهب نفسه أحياناً، لم يمنع الفقه الإسلامي من المحافظة على تماسكه»[١].

انطلاقاً من هذه الملاحظة سنحاول النظر في الموروث الفقهي باعتباره منظومة واحدة، خاصّة أنّنا سنقصر نظرنا على بعض القضايا المهمّة، ومصدر أهمّيتها أنّها من القضايا الأساسيّة التي يركّز عليها دعاة تطبيق الشريعة في العصر الحديث، كما أنّها تحرج الضمير الإسلامي المعاصر في الكثير من الأحيان ممّا يجعل المسلم العاديّ بين أمرين يصعب عليه التوفيق بينهما، فيجذبه من ناحية اعتقاده وما ألفه في المجتمعات التقليديّة بكلّ ما ورثته من آراء فقهيّة ترسّخت عبر القرون الطويلة، ومن ناحية ثانية لا يجد مفرّاً من إكراهات الحداثة ومتغيّرات العصر التي ما فتئت سرعة تبدّلها تتزايد.

ولنبدأ بمسألة الحدود، وحديثنا عنها يُعتبر حديثاً عن قسم من فقه العقوبات الذي يشمل أيضاً التعزير والقصاص. ونشير إلى أنّ حديثنا عن الحدود سيكون مقتصراً على نماذج اخترناها استناداً إلى اختلاف أشكال تعلّقها بالنصّ القرآني، باعتبار أنّ الحدود تعتبر فقهيّاً حقّاً من حقوق اللّه سواء بفرضها أو بإقامتها، ولا يجوز مبدئيّاً تعطيلها.

---

(١) M. Charfi, *Islam et liberté*, pp. 61 - 62.

١ ـ مسألة الحدود

أ) حدّ السرقة: حضور النصّ:

قرّر الفقهاء أنّ حدّ السرقة ثابت بنصّ قطعيّ، مستندين إلى آية المائدة ٥/٣٨: «وَالسّارقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». ولئن بدا هذا النصّ قطعيّاً وصريحاً، فإنّ الفقهاء قد اختلفوا في شأن الحدّ اختلافات عديدة، ولا أدلّ على ذلك من جمع القرطبي بمناسبة تفسيره لهذه الآية، لسبع وعشرين مسألة تتعلّق باختلافات الفقهاء في حدّ السرقة وبجزئيّات تطبيقه. ولعلّ أوّل ما استوقفنا تأكيد القرطبي على أنّ حدّ السرقة لا يمثّل عقوبة إسلاميّة، بل كان معمولاً به قبل الإسلام: «وأوّل من حكم بقطعه في الجاهليّة: الوليد بن المغيرة، فأمر اللّه بقطعه في الإسلام»[1].

لن نتوقّف هنا عند كلّ المسائل التي ذكرها القرطبي كالحرز، وهو شرط من شروط تطبيق الحدّ، والاشتراك في السرقة، وهل يكون غرم مع القطع، وهل يُقطع من سرق المال من الذي سرقه، وهل يقطع إذا كرّر السرقة في العين المسروقة وغيرها من المسائل الخلافيّة التي لا إجابة عنها في النصّ، بل إنّ الفقهاء هم المتسائلون عنها، وهم أيضاً من وضع الإجابات، لن نقف عند كلّ هذه المسائل بل سنبدي بعض الملاحظات انطلاقاً من الاختلافات التي ذكرها القرطبي.

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص ١٠٥.

من المسائل الهامّة في السرقة وحدّها مسألة النصاب، فأغلب الفقهاء من أهل السُنّة، رغم عموم الآية، يشترطون نصاباً لإقامة الحدّ استناداً إلى ما روي عن النبيّ، لذلك يقول القرطبي: «وظاهر الآية العموم في كلّ سارق، وليس كذلك لقوله عليه السلام: لا تقطع يد السارق إلاّ في ربع دينار فصاعداً»[١]. ثمّ يعدّد القرطبي اختلاف الفقهاء في النصاب. وحتّى لا نطيل في سرد تلك الاختلافات نبادر بالتساؤل: إذا كانت الآية عامّة لماذا حاول الفقهاء تخصيصها؟ ثمّ أليس تعدّد المسائل الخلافيّة المتعلّقة بالسرقة ذا دلالة؟ ما نرجّحه أنّ تعدّد المسائل المتعلّقة بالسرقة تندرج بامتياز ضمن محاولة الفقهاء وضع شروط عديدة لإقامة حدّ السرقة، ممّا يعطّل تنفيذ العقوبة. ولعلّ اتّفاق الفقهاء «على أنّ السرقة تثبت بشاهدين عدلَيْن»[٢] دليل على صعوبة إثبات السرقة، فهل من المعقول أن يسرق السارق جهرةً حتّى يتمكّن شاهدان عدلان من رؤيته وهو يسرق؟

ما استوقفنا أيضاً في عرض القرطبي للمسائل السبع والعشرين إدراجه قراءة مخالفة منسوبة إلى ابن مسعود الذي قرأ الآية ٣٨ من سورة المائدة كالآتي: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم»[٣]. وقد تناولت نائلة السلّيني الراضوي هذه القراءة بالتحليل انطلاقاً من إثبات الطبري لها ونسبتها إلى ابن مسعود، فحاولت تتبّع لفظ "اليمين" الوارد في آيات كثيرة في المصحف، ونظرت في تفسير هذا

(١) المصدر نفسه، ج٦، ص ١٠٥.
(٢) ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد**، ج٢، ص ٦٥٦.
(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص ١٠٩.

اللفظ انطلاقاً من تفسير القرطبي بقصد تبيّن ما إذا كانت قراءة ابن مسعود محيلة على «المعنى الظاهر للفظ "اليمين" أم قُصد به معنى القسم» وتوصّلت إلى «أنّ الأيمان هي المواثيق، وتفسّر بالعهود المؤكّدة باليمين» لتصل إلى استنتاج لخّصته بقولها: «ويسعنا استناداً إلى هذا التأويل أن ننزّل قراءة ابن مسعود في سياق التدليل على أنّ حكم من سرق هو الخلع من المجتمع وتهميشه، بل إنكار وجوده في المجموعة المؤمنة، وكذا كان عمل العرب في جاهليّتهم بتغريب المغضوب عليهم واعتبار من قام عليه الحدّ ميّتاً بالقوّة، وإحلال دمه»[1].

ولئن كنّا نساير ما ذهبت إليه الباحثة فإنّنا نبدي ملاحظة تتعلّق باستنتاجها الأخير، فقد ساوت بين حكم المغضوب عليهم في الجاهليّة وحكم السارق عند الجاهليّين، في حين أنّ القرائن التاريخيّة، وما ذكره القرطبي في شأن الوليد بن المغيرة، تدلّ على أنّ القطع في السرقة كان معمولاً به في الجاهليّة. لذلك لا يمكننا المماهاة بين التهميش والنفي عند الجاهليّين وعقوبة السارق عندهم، وما نذهب إليه استناداً إلى قراءة ابن مسعود المخالفة والمحيلة على التهميش والتغريب أنّ القرآن ربّما قد قطع مع ما كان معمولاً به في الجاهليّة، وبذلك أتى بقلب مهمّ يمسّ مجال العقوبات، فعوّض القطع في السرقة بالتغريب والنفي، وهي عقوبة تمكّن السارق من فرصة التوبة التي تنصّ عليها الآية ٣٨ من سورة

(١) نائلة السلّيني الراضوي، «تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير»، (بحث لنيل شهادة دكتوراه الدّولة، مرقون، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٨)، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

المائدة، وهي الآية المغيّبة عند أغلب الفقهاء كما سنلاحظ بعد قليل. ولا نستبعد أنّ الفقهاء قد همّشوا قراءة ابن مسعود واعتبروها شاذّة سعياً إلى تشديد العقوبة وهو دأبهم في كثير من الأحيان، أو إنّهم تأوّلوها تأويلاً مخصوصاً حتّى «يقوّي قراءة الجماعة» على حدّ عبارة القرطبي[1].

وإذا تجاوزنا مسألة القراءة المخالفة واقتصرنا على القراءة المثبتة في المصحف، فإنّ الآية رغم ما يبدو فيها من قطعيّة تبقى قابلة للتأويل والقراءة في ضوء الظروف التاريخيّة العامّة التي نزل فيها الوحي، وهو ما بيّنه عبد المجيد الشرفي حين أكّد أنّه «من الطبيعيّ أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي، وفي إطار اقتصاد الكفاف عموماً، إذ إنها قد تؤدّي إلى هلاك من يُسْرَق منه ماله، وربّما كانت هذه العقوبة الشديدة الوسيلة الوحيدة للمحافظة على قدر أدنى من النظام في غياب سلطة سياسيّة يمتدّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع»[2].

مثل هذا الطرح لم يكن من الممكن أن يتوصّل إليه الفقهاء القدامى بطبيعة الحال، ولكن ما نلاحظه لدى المفسّرين والفقهاء أنّهم عند معالجتهم لحدّ السرقة تعاملوا مع الآية التي تلي النصّ على القطع، أي مع المائدة ٣٨/٥ بطريقتين، فإمّا غيّبوها ولم يعتبروها من ضمن الحكم، رغم أنّ ذلك يفصل الآيتين عن بعضهما البعض مع ارتباطهما الدلالي والتركيبي أيضاً، أو أنّهم اعتبروا أنّ التوبة لا تُسقط الحدّ، رغم ذهاب بعض الفقهاء إلى القول بدرء الحدّ في حالة

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص ١٠٩.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٧٠.

التوبة، وهو رأي مغيّب[1]، فكان الرأي الغالب هو رأي المتشدّدين، وفي ذلك يقول القرطبي: «والقطع لا يسقط بالتوبة، وقال عطاء وجماعة: يسقط بالتوبة قبل القدرة على السارق، وقاله بعض الشافعيّة وعزاه إلى الشافعي قولاً». ويؤكّد القرطبي أنّ القائلين بسقوط الحدّ قاسوا السرقة على الحرابة وهذا ما جعل ابن العربي يتهجّم على الشافعيّة، فنقل القرطبي عن ابن العربي، وهما من المالكيّة، قوله: «ويا معشر الشافعيّة سبحان اللّه، أين الدقائق الفقهيّة، والحكم الشرعيّة التي تستنبطونها من غوامض المسائل؟ [...] كيف يجوز أن يُقال: يُقاس على المحارب وقد فرّقت بينهما الحكمة والحالة؟ هذا ما لا يليق بمثلكم يا معشر المحقّقين»[2].

إنّ مثل هذه النظرة هي النظرة الغالبة لدى الفقهاء والمفسّرين، ويمكننا أن نتأكّد من ذلك بتتبّعنا لآرائهم من خلال تعاملهم مع الآيات القرآنيّة التي تقرن اقتراف ذنب ما وعقوبته بالعفو وإتاحة فرصة التوبة. ولكن رغم التشدّد الذي لاحظناه لدى الفقهاء من خلال نظرنا في حدّ السرقة فإنّه يمكننا التأكيد أنّ الواقع العملي فيما يتعلّق بتطبيق هذه الحدود يختلف اختلافاً جوهريّاً عن التنظير، فكثيراً ما لجأ الفقهاء إلى الحيل لتعطيل الحدود ودرئها بالشبهات[3].

ولنتساءل بعد ذلك: إذا كان حدّ السرقة المبنيّ على نصّ اعتبر

---

(١) لاحظ أنّ الطبري لا يذكر في شأن هذه الآية إلاّ خبرين يتّفقان على أنّ التوبة لا تسقط الحدّ، وهو اختياره أيضاً. الطبري، **جامع البيان**، م٤، ج٦، ص ٢٨٧.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ص ١١٤.

(٣) أنظر أمثلة على ذلك في: عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

صريحاً وقطعيّاً وقعت فيه هذه الاختلافات، فما عسى يكون الأمر في حدّ قرّره الفقهاء المسلمون استناداً إلى "شبهة نصّ" ونقصد حدّ الزنا؟

ب) حدّ الزنا: شبهة النصّ:

حدّ الزنا كما قرّره الفقهاء هو الرّجم بالنسبة إلى المحصنين الحرّيْن، والجلد بالنسبة إلى غير المحصنين، وتتعلّق عندهم بقضيّة مهمّة لها أثر عميق في الفقه الإسلامي ونقصد بها قضيّة النّسخ. والإشكاليّات المتعلّقة بالنسخ عديدة، كما أنّه يتفرّع إلى عدّة أقسام تتعلّق خاصّة بالقرآن والسُنّة[1].

ويمكن أن نميّز في هذه الأقسام بين:

- النسخ الخاصّ بالنصّ القرآني، ويتضمّن:

● نسخ الحكم دون التلاوة، وهو أشهر أنواع النسخ وفيه ألّفت أغلب كتب النّاسخ والمنسوخ.

● نسخ التلاوة والحكم، وأشهر الأمثلة على هذا النوع رضاع الكبير عشراً.

● نسخ التلاوة دون الحكم، والمثال البارز على هذه النوعيّة من النسخ هو آية الرّجم التي سنتعرّض إليها بعد قليل.

(١) نقتصر هنا على القرآن والسُنّة مع العلم أنّ الأصوليّين قد ناقشوا مسائل أخرى تمسّ النسخ وترتبط بالإجماع والقياس، من قبيل هل ينسخ الإجماع النصّ؟... وهل ينسخ القياس الإجماع؟ وغير ذلك من مسائل النسخ الشائكة.

ـ نسخ القرآن للسنّة.

ـ نسخ السُنّة للقرآن، وإنْ كان مختلفاً فيه بين الفقهاء فإنّ الأصوليّين المتأخّرين سيثبتون وقوعه، ويُبَرْهَن به أيضاً على الرجم في الزنا.

الملاحظ إذن أنّ عقوبة الرجم ترتبط لدى الفقهاء والأصوليّين بمسألة نسخ التلاوة دون الحكم، وبمسألة نسخ السُنّة القرآن، وهو ما سنحاول بيانه.

إنّ المتتبّع لحدّ الزنا كما قدّمته مصنّفات القدامى يلاحظ إلحاح الفقهاء على نزول آية أطلقوا عليها اسم: آية الرجم، ونصّها: «الشيخُ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من اللّه واللّه عزيز حكيم»، وهذا النزول أكّدته روايات كثير في كتب الفقه والحديث والأصول، ومن ذلك ما روى مسلم عن عمر بن الخطّاب أنّه قال: «إنّ اللّه قد بعث محمّداً (ص) بالحقّ، وأنزل عليه ممّا أنْزَلَ عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول اللّه (ص) ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالنّاس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرّجم في كتاب اللّه، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها اللّه، وإنّ الرّجم في كتاب اللّه حقّ على من زنى إذا أحصن من الرّجال والنّساء إذا قامت البيّنة أو كان الحبَلُ أو الاعتراف»[1].

إنّ مثل هذه الأخبار عن نزول آية الرجم تندرج ضمن تبرير الحكم الفقهيّ لا غير، لذلك لا يمكن الوثوق بها، كما أنّ تعرّض الأصوليّين لها فيه الكثير من الاضطراب والشكّ، فيقول أبو الحسين

---

(١) مسلم، **الصحيح**، كتاب الحدود، باب رجم الثيّب في الزنا.

البصري مثلاً: **ويُحتَمَلُ أن يكون ذلك ممّا أنزلَ وحياً** ولم يكن ثابتاً في المصحف»[١]، ليؤكّد في موضع آخر أنّ الرجم لم يكن في القرآن فيقول بعد ذكر عقوبة الزنا في القرآن من إمساك في البيوت، ثمّ الجلد: «ثمّ إنّ النبيّ (ص) نسخ ذلك بالرّجم، فإن قيل: بل نسخ ذلك بما كان قرآناً، وهو قوله: "الشيخ والشيخة إذا زنيا"، قيل: **إنّ ذلك لم يكن قرآناً**، يدلّ على ذلك أنّ عمر رضي اللّه عنه قال: لو لا أن يقول النّاس: زاد عمر في المصحف لأثبتّ في حاشيته: "الشيخ والشيخة إذا زنيا. . ."، فلو كان ذلك قرآنا في الحال، أو كان قد نسخ، لم يكن ليقول ذلك»[٢].

إنّ الشكّ في خبر نزول آية الرجم جعل الفقهاء يبحثون عن أسباب غياب الآية من نصّ المصحف تكون أكثر إقناعاً من نسخ التلاوة دون الحكم في نظرهم، خاصّة إذا تعلّق الأمر بالردّ على الخصوم وهو ما يمكن الوقوف عليه من خلال ما رواه ابن قتيبة عن عائشة أنّها قالت: «لقد نزلت آية الرجم ورضاع الكبير عشراً، فكانت في صحيفة تحت سريري عند وفاة رسول اللّه (ص)، فلمّا توفّي وشغلنا به دخلت داجن [أي شاة] للحيّ فأكلت الصحيفة»[٣].

إنّ بحث ابن قتيبة عن أسباب "ماديّة" تفسّر غياب آية الرجم من المصحف يوضّح الاضطراب الذي تعامل به الفقهاء مع آية غير موجودة في المصحف. ولعلّ ذلك أدّى إلى القول بجواز نسخ السُنّة للقرآن، فكان الاعتماد على المنسوبات إلى النبيّ لتأكيد عقوبة

(١) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، ج١، ٤١٨.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٢٩.

(٣) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ٣١٠.

الرجم. إلاّ أنّ هذا النوع من النسخ، وإن كان معمولاً به لاستنباط العديد من الأحكام الفقهيّة، فإنّ بعض الأصوليّين أنكروه ولم يجيزوا وقوعه، وكان الشافعي على رأس المنكرين لنسخ القرآن بالسُنّة فقال: «وأبان اللّه لهم أنّه إنّما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأنّ السُنّة لا ناسخة للكتاب، وإنّما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصّاً، ومفسّرة معنى ما أنزل اللّه منه مجملاً»[1].

صحيح أنّ الشافعي لم ينكر الرجم ولكنّه اختلف مع أغلب من لحقه من الأصوليّين في مسألة جواز نسخ السُنّة للقرآن، فالرّازي مثلاً يعتبر أنّ عقوبة الرجم مثال من بين الأمثلة على هذا النوع من النسخ[2].

لقد أقرّ الشافعي بعقوبة الرجم بالنسبة إلى المحصنين ولم يأت على ذكر آية الرّجم، ولم يعتبر أيضاً نسخ السُنّة للقرآن، وكان إقرار العقوبة عنده مستنداً إلى أنّ السُنّة فصّلت ما جاء مجملاً من القرآن وبيّنته وهو ما يتّضح لنا بإيراد ما ذكره الشافعي عند تعرّضه لعقوبة الزنا: «وقال اللّه "الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" وقال في الإماء: "فإذا أُحْصَنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذَابِ"، فدلّ القرآن على أنّه إنّما أريد بجلد المائة الأحرارُ دون الإماء، فلمّا رجم رسول اللّه الثيّب من الزناة ولم يجلده **دلّت سنّة رسول اللّه على أنّ المراد بجلد المائة من الزناة الحرّان البكران**»[3]. بهذا المعنى لا تتجاوز السُنّة تفسير مجمل القرآن، إلاّ أنّ

(١) الشافعي، **الرسالة**، ص ١٠٦.
(٢) الرّازي، **المحصول**، ج١، ص ص ٤٥٦.
(٣) الشافعي، **الرّسالة**، ص ٦٧، وانظر في نفس المعنى ص ١٢٩.

الشافعي يؤكّد في مواطن أخرى أنّ الجَلْدَ منسوخ بالرجم فيقول: «ثمّ رجم رسول اللّه ماعزاً ولم يجلده، وامرأة الأسلمي ولم يجلدها فدلّت سنّة رسول اللّه على أنّ **الجَلْدَ منسوخ على الزانيين الثيّبين**»[1]. إنّ مثل هذا التعامل يدلّ على اضطراب الشافعي في ما يتعلّق بتبرير عقوبة الزنا، ولعلّ الاضطراب يرجع إلى أنّ المهمّ عنده ليس مستندات الحكم بقدر تبرير الحكم بشتّى الطرق وإقرار العقوبة.

ومن المشاكل التي اعترضت الفقيه والأصوليّ إمكانيّة أن يكون النبيّ قد رجم في الزنا ثمّ نُسخ الرجمُ بالجلد في القرآن، وهو أمر أثاره القدامى ولم يشتهر كثيراً ربّما لما كان سيسبّبه من إرباك للفقهاء وأحكامهم، ومن ذلك ما رواه البخاري عن الشيباني أنّه قال: «سألت عبد اللّه بن أبي أوفى: هل رجم رسول اللّه (ص)؟ قال: نعم، قلت: قبل سورة النور أم بعدها؟ قال: لا أدري»[2].

وإذا كان من المتعذّر علينا معرفة ما إذا كان رجم النبيّ للزناة سابقاً لآية الجلد أم لاحقاً بها وفي الحالة الأخيرة يكون الجلد ناسخاً للرجم، فإنّنا لا يجب إغفال مثل هذه الإمكانيّة أو استبعادها تماماً، وهي إمكانيّة من شأنها قلب العديد من الأحكام الفقهيّة وهو ما تفطّن إليه الشافعي ربّما ردّاً على المنادين بالاقتصار على ما في القرآن في عصره. يقول الشافعي: ولو جاز أن يُقال: قد سنّ رسول اللّه ثمّ نسخ سنّته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول اللّه السُنّة النّاسخة، جاز أن يُقال فيما حرّم رسول اللّه من البيوع كلّها: قد يحتمل أن يكون

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢) البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردّة، باب رجم المحصن.

حرّمها قبل أن ينزل عليه "أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحرَّمَ الرِّبَا" (البقرة ٢/ ٢٧٥)، وفي من رجم من الزناة: قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول اللّه: "الزَّانيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"، وفي المسح على الخفّين: نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يُقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقلّ من ربع دينار...»[1].

من خلال هذا القول نلاحظ أنّ الفقهاء لم يحرصوا على مستندات الأحكام سواء كان قرآناً أو سنّةً أو غيرها، بقدر ما حرصوا على الأحكام ذاتها وعلى المنظومة الفقهيّة التي بنوها. كما نؤكّد أنّ قول الشافعي يندرج ضمن الردود على المخالفين المتشبّثين بما ورد في النصّ القرآني دون غيره وخاصّة الخوارج، فقد أورد الشهرستاني ثماني "بدع" للأزارقة من الخوارج منها: «إسقاط الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن ذكره»[2].

إنّ كلّ ما ذكرناه من عقوبة الزنا يبقى في المستوى النظريّ، ونقول ذلك لأنّ المقارنة بين ما يذكره الفقهاء نظريّاً والتطبيق في الواقع تبيّن الفارق الكبير بين النظريّة والممارسة الفعليّة. فلو عددنا الحالات التي طبّق فيها الرجم لوجدناها قليلة جدّاً، كما أنّ الشروط الفقهيّة التي وُضعت لتطبيق حدّ الرجم كثيرة ويعسر تحقّقها، وأهمّ هذه الشروط أن يشهد أربعة شهود عدول على واقعة الزنا بكلّ جزئيّاتها، وإن لم يتحقّق ذلك دُرئ الحدّ وأقيم حدّ القذف على

(١) الشافعي، **الرّسالة**، ص ص ١١١ ـ ١١٢.

(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٩٨.

الشاهدين. والمثال الشهير في ذلك قصّة عمر مع أبي بكرة الصحابيّ في شأن المغيرة بن شعبة، فقد شهد أبو بكرة على المغيرة «هو واثنان معه فبتّوا الشهادة، وكان الرابع زياداً فقال: رأيت إستاً تنبو، ونفساً يعلو، وساقين كأنهما أذنا حمار، ولا أعلم ما وراء ذلك، فجلد عمر الثلاثة»[1].

إنّ هذا الخبر يدلّ بوضوح على تشبّث عمر بشبهة ضعيفة جدّاً، إن لم تكن واهية، لدرء الحدّ، فالشاهد الرّابع لم ينكر حدوث واقعة الزنا، ولكنّه أكّد أنّه لم يميّز الشخصين، فأخذ عمر بذلك من دون اعتبار شهادة ثلاثة من الصحابة. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ سيرة المغيرة لم تكن سيرة حسنة بل على العكس تماماً فقد ذكر ابن الأثير في ترجمته أموراً تقدح في سلوكه وأخلاقه: «قيل: إنّ المغيرة أحصن ثلاثمائة امرأة في الإسلام، وقيل: ألف امرأة» كما كان المغيرة «أوّل من رشا في الإسلام، أعطى يرفأ حاجب عمر شيئاً حتّى أدخله إلى دار عمر»[2]. فالملاحظ أنّه كان من الأولى تصديق أبي بكرة ومن معه إذا كانت هناك رغبة في تطبيق الحدّ لا في درئه لأدنى الشبهات.

وعلى أيّ حال فإنّ اشتراط الفقهاء شهادة أربع شهود يتّفقون أنّهم رأوا واقعة الزنا بكلّ تفاصيلها يؤدّي عمليّاً إلى عدم تطبيق الحدّ لصعوبة إثبات الزنا، ممّا يؤكّد أنّ المسألة بقيت في مستوى التنظير وأنّ تطبيقها تاريخيّاً لم يكن كما يدعو إليه رافعو شعارات تطبيق الشريعة.

---

(١) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م٥، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، م٤، ص ٤٥٥.

ج) "حدّ" الخمر: غياب النصّ:

نستعمل هنا عبارة "حدّ" الخمر باحتراز كبير نظراً إلى أنّ النصّ القرآني لم يثبت أيّ عقوبة خاصّة بالشرب أو حتّى السكر، كما أنّ النبيّ، وهو ما تثبته كتب الحديث، لم يزد على ضرب الشارب بالأيدي والجريد والثياب والنعال. فتصرّفه إذن لم يتعدّ تأديب الشارب وتعزيره، ومن ذلك ما رواه البخاري: «عن عقبة بن الحارث قال: أتي بنعيمان، أو بابن نعيمان، وهو سكران، فشقّ عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه، فضربوه بالجريد والنعال، وكنتُ فيمن ضربه»[1].

هذا الموقف سيتغيّر بعد وفاة النبيّ ليصبح مقنّناً، ولئن كانت الأخبار في هذا الشأن كثيرة فإنّنا سنقتصر هنا على ذكر خبر واحد دالّ على أمرين أساسيّين: الأوّل أنّ حدّ الخمر كما تقرّر في عهد عمر كان مبنيّاً على رأي الصحابة، سواء نسب الرأي إلى عليّ أحياناً، أو إلى عبد الرحمن بن عوف أحياناً أخرى، والأمر الثاني أنّ من الصحابة الأوّلين من لا يعدّ الخمر محرّماً: «عن ابن عبّاس أنّ الشرّاب كانوا يُضربون في عهد رسول اللّه (ص) بالأيدي والنعال وبالعصيّ، حتّى توفّي رسول اللّه (ص) فكانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد رسول اللّه (ص)، فقال أبو بكر: **لو فرضنا لهم حدّاً؟** فتوخّى نحو ما كانوا يضربون في عهد رسول اللّه (ص)، فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتّى توفّي، ثمّ كان عمر فجلدهم كذلك أربعين، **حتّى أتي برجل من المهاجرين الأوّلين قد شرب**، فأمر به أن

(١) البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال.

يُجلد، فقال: **لِمَ تجلدني؟ بيني وبينك كتاب اللّه**». وبعد محاجّة بين الصحابي الشارب وابن عبّاس انتهى الأمر إلى قول عليّ: «إنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة، فأمر به عمر فجُلد ثمانين»[1].

ولئن سكت الخبر عن اسم الصحابيّ الذي شرب فإنّ كتب التراجم وغيرها أسعفتنا باسمه، وهو قدامة بن مظعون خال حفصة وعبد اللّه ابني عمر بن الخطّاب، ووالي البحرين في خلافة عمر، وقد كشفت ترجمة ابن الأثير لقدامة عن أمرين هامّين، الأوّل تردّد عمر ومن معه في إقامة الحدّ على قدامة، والثاني سعي عمر إلى مصالحته[2].

والواضح أنّ قدامة بن مظعون لم يكن الوحيد من بين الصحابة الأوائل الذين يشربون الخمر، فالنعيمان المذكور آنفاً في الخبر الذي رواه البخاري «شهد العقبة، وبدراً والمشاهد بعدها [...] وكان يشرب الخمر، فكان يؤتى به النبيّ (ص) فيضربه بنعله، ويأمر أصحابه فيضربونه بنعالهم، ويحثون عليه التراب، فلمّا كثر ذلك منه قال له رجل من أصحاب النبيّ (ص): لعنك اللّه، فقال النبيّ: لا تفعل، فإنّه يحبّ اللّه ورسوله»[3].

من خلال كلّ هذه الأخبار يمكن التأكيد أنّ مسألة تحريم الخمر وحدّ الشرب لم تكن من المسائل المتّفق عليها بين الصحابة، وهذا الأمر راجع إلى عدّة أسباب من أهمّها أنّ النصّ المعتمد فقهيّاً في

---

(١) ابن حزم، **الإحكام**، م٢، ج٧، ص ١٠١٣.
(٢) ابن الأثير، **أسد الغابة**، م٤، ص ص ٨٨ ـ ٨٩.
(٣) المصدر نفسه، م٤، ص ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦.

تحريم الخمر لم يكن نصّاً قاطعاً رغم ما يؤكّده الفقهاء من أنّ الاجتناب المأمور به في المائدة ٥/ ٩٠ يعني التحريم، وهو تأويل لا يعضده المعنى اللغوي، كما أنّ موقف الرّسول إزاء الشاربين لم يكن موقفاً متشدّداً وباتّاً، وهذا ما جعل مثل قدامة بن مظعون يحاجج عمر ومن معه من الصحابة في مسألة شرب الخمر وحدّه.

لكن رغم كلّ ذلك فإنّ ما ترسّخ في الفقه هو ما روي من قياس عليّ، وإن كانت مسألة جلد الشارب ثمانين جلدة أحرجت الفقهاء كثيراً، فجعلوا الحدّ أربعين، والأربعين الباقية اعتُبرت تعزيراً يعود النظر في شأنها إلى الإمام. فالمهمّ أنّ أغلب الفقهاء اعتبروا عمل الصحابة ورأيهم القائم على قياس لا يصحّ في كلّ الحالات عمدة في تقرير الحدّ رغم أنّ من القدامى من أكّد عدم صحّة قياس حدّ الشارب على حدّ القاذف، وأنّ هذا القياس قد يؤدّى إلى أنواع أخرى من القياس غير مقبولة ومن ذلك ما قاله ابن حزم مبيّناً أنّ الهذيان الناتج عن السكر قد يؤدّي إلى أعمال أخرى تستوجب حدّاً مختلفاً: «وأيضاً فإنّه إذا سكر هذى، وإذا هذى كفر فينبغي لهم أن يضربوا عنقه. وإذا شرب سكر، وإذا سكر زنى فينبغي لهم أن يرجموه ويجلدوه. وإذا شرب سكر، وإذا سكر سرق فينبغي لهم أن يقطعوا يده. وإذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى خرج فأفسد أموال النّاس وأقرّ في ماله لغيره فينبغي لهم أن يلزموه كلّ هذه الأحكام»[1]. ويقول ابن حزم في موضع آخر: «وأيضاً فليس كلّ من يشرب الخمر يسكر، وشارب الجرعة لا يسكر، والحدّ عليه، ولا كلّ من يسكر يهذي،

---

(١) ابن حزم، **الإحكام**، م٢، ج٧، ص ١٠١٧.

ففي النّاس كثير يغلب عليهم السكوت حينئذ، نعم، وذكر اللّه تعالى والآخرة والبكاء والدعاء والتأدّب الزائد»[1].

ولا ينبغي هنا أن يُفهم أنّ ابن حزم يسقط حدّ الخمر بل على العكس تماماً فهو يقرّه كباقي الفقهاء ولكن اختلافه معهم يبقى في مستوى تبرير الحكم لا غير، فقوله لا يتعدّى محاربته للقياس واعتماده في استنباط الأحكام[2] وهذا ما يؤكّد ما ذكرناه سابقاً من أنّ اختلاف الفقهاء كان في تبرير الحكم لا في الحكم ذاته.

من خلال هذه النماذج من فقه العقوبات، واقتصرنا هنا على عدد من الحدود، يمكن أن نستنتج أنّ مقالات الفقهاء في الحدود تدلّ على انزياح كبير عن النصّ وعن مقاصده الأخلاقيّة. فلم تقم المنظومة الفقهيّة وزناً للاعتبارات الاجتماعيّة أو القيم الأخلاقيّة بقدر ما حرصت على تقنين السلوك الفردي وإنْ نتج عن ذلك تجاهل النصوص وما يدلّ عليه منطوقها، ممّا أدّى بالفقهاء إلى استنباط أشكال من النسخ غير جديرة بالثقة مثل نسخ التلاوة دون الحكم. ونزعم أنّ الأمر كان تبريراً لعقوبة الرّجم في الزنا، وهذا ما يؤكّد مرّة أخرى أنّ الأحكام الفقهيّة في أغلبها أحكام غير نصّيّة، وإنْ حاول الفقهاء تأويل النصوص القرآنيّة لتأكيد مشروعيّة أحكامهم. كما أكّد استقراءنا لبعض العقوبات تأثّر الفقه الإسلامي بما كان معمولاً به قبل الإسلام، ممّا يجعلنا نؤكّد عدم تخلّص الفقه من رواسب الأعراف القديمة مع محاولة أسلمتها عبر آليّة تأويل النصوص.

---

(١) المصدر نفسه، م٢، ج٧، ص ١٠١٦.

(٢) أنظر: المصدر نفسه، م٢، ج٧، ص ص ١٠١٧ ـ ١٠١٨.

وممّا لفت انتباهنا أيضاً في هذه المنظومة الجزائيّة أنّ الفقهاء الساهرين على تطبيق أحكامهم حاولوا في الغالب درء الحدود تحت إكراهات الواقع ووفق تبدّل الظروف وكان ذلك الدرء إمّا بالشبهات، أو بوضع شروط يعسر معها تطبيق الحدّ أو كذلك عبر الحيل الفقهيّة التي يستعملها أغلب الفقهاء[1].

٢ ـ من مقالات الفقهاء في المعاملات

يعتبر فقهُ المعاملات أوسع مجالات الفقه الإسلامي، وهذا الأمر طبيعيّ لأنّ المعاملات تمسّ مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ولا يخفى أنّ هذه الجوانب تختلف باختلاف العصور والأمكنة، وتتحوّل وفق تحوّل المجتمعات، ولا يجد الفقيه أمام كلّ ذلك إلاّ الانصياع لسنّة التبدّل التي لا تقف عند حدّ. وإزاء تشعّب القضايا المتعلّقة بالمعاملات، سنقتصر على بعض القضايا التي تمثّل مواقف الفقهاء ممّا يعترضهم من مسائل.

لو أخذنا على سبيل المثال نظرة الفقهاء إلى القضايا المتعلّقة بالمرأة، وهي كثيرة، لاحظنا أنّها نظرة متأثّرة إلى حدّ كبير بالموقف

---

(١) لا يغرّنا ما نقف عليه أحياناً في كتب الفقه من تحريم الحيل، فالفقهاء قد ينكرون اللجوء إليها ولكنّهم يقرّونها من ناحية أخرى ويمكن التمثيل على ذلك بما أكّده ابن القيّم الجوزيّة، إذ يحرّم الحيل الفقهيّة، ولكنّه من ناحية ثانية يجعل من الحيل ما هو جائز بشرط الوصول إلى الحقّ ويقدّم على ذلك أمثلة عديدة، أنظر: **أعلام الموقّعين**، م ٣، ص ص ١٢٦ ـ ١٧٤، حيث يحرّم الحيل، م٣، ص ص ٢٦٠ ـ ٣١٣؛ م٤، ص ص ٣ ـ ٤٢، حيث يقدّم حيلاً جائزة عديدة.

السائد لدى القدامى والمحدثين أيضاً في كلّ الحضارات تقريباً إلى المرأة، فهي شئنا أم أبينا نظرة دونيّة. ونلاحظ أيضاً أنّ ما قرّره الفقهاء في القضايا المتعلّقة بالمرأة كالنكاح والمواريث والطلاق واللّباس وغيرها أصبح مسلّما به وعسر على القوانين الحديثة في البلدان الإسلاميّة التخلّص من الموروث الفقهي، فبقيت قوانين الأحوال الشخصيّة مستندة إلى ما قرّره الفقهاء، كما أنّ المطالبين بتطبيق الشريعة يركّزون في شعاراتهم على هذا المجال الفقهي تركيزاً كبيراً.

ومن أهمّ ما تقرّر في الفقه الإسلامي وتبنّاه أصحاب النظرة الماضويّة مسألة تعدّد الزوجات، وهي في الحقيقة من ضمن المسلّمات في الضمير الإسلامي الذي يعتبر أنّ الزواج بأربع نساء من بين التعاليم القرآنيّة الصريحة.

وقبل التعرّض لما ورد في القرآن في هذا الشأن وتعامل الفقهاء مع المسألة نشير إلى أنّ تعدّد الزوجات، وإن تعالت الأصوات بإقراره، فإنّه واقعيّاً يمثّل حالة شاذّة، وهو مقصور غالباً على الفئات الاجتماعيّة المترفة، إلاّ أنّ الأمر الخطير فعلاً أنّ تعدّد الزوجات أصبح مرتبطاً بالإسلام، ولعلّه، إلى جانب الحدود، أوّل ما يستحضره غير المسلم في ذهنه عند الحديث عن الإسلام.

يستند المثبتون لتعدّد الزوجات إلى الآية ٣ من سورة النساء: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا».

وإنْ أثبتنا هنا كامل الآية فلا نتردّد في اعتبار أنّ الفقهاء لم

يتشبّثوا إلاّ بجزء منها وهو: «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ»، وهذا الاقتطاع من الآية ومن السياق سمة غالبة على المنظومة الفقهيّة برمّتها وهذا ليس المثال الوحيد، بل هو القاعدة في التعامل الفقهيّ مع النصّ. ونقول ذلك لأنّ تعدّد الزوجات في الآية جاء «مشروطاً بالخوف من عدم القسط في اليتامى»[1]، غير أنّ الفقهاء لم يعتبروا الشرط واعتبروا الحكم مطلقاً. والملاحظ أنّ الفقهاء حصروا عدد الزوجات في أربع خلافاً لآية أخرى ورد فيها نفس التركيب ولكنّهم لا يقومون بنفس هذا الحصر ونقصد آية فاطر ٣٥/ ١: «الحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ جَاعِلِ المَلاَئِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ». وبالإضافة إلى اشتراط الخوف من عدم القسط في اليتامى هناك شرط آخر حدّدته الآية ونفت إمكانيّة وقوعه آية النساء ٤/ ١٢٩ هو شرط العدل: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرِصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا». ورغم هذا الإلحاح على العدل مطلقاً في الآيتين، فإنّ الفقهاء والمفسّرين أفرغوا مبدأ العدل من كلّ محتواه وجعلوه مقصوراً على الجماع والنفقة[2].

وبقطع النظر عن الإنتاج الفقهيّ المتمسّك بجواز تعدّد الزوجات، ومتابعة الكثير من المحدثين لهذا الإنتاج مع التشبّث بتعدّد الزوجات واعتباره أمراً قطعيّاً، فإنّه لا يمكن عزل النصّ القرآني عن

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٨٢.

(٢) راجع مثلاً الأخبار التي يوردها الطبري في تفسير الآية لبيان المقصود بالعدل، **جامع البيان**، م٤، ج٥، ص ص ٣٨٣ ـ ٣٨٨.

الإطار التاريخيّ الذي كان فيه، فالمجتمع الجاهليّ عرف تعدّد الزوجات والإماء دونما حدّ ولا عدد، ولعلّ الحدّ الذي وضعه القرآن بحصر عدد الزوجات في أربع مع اشتراط الخوف من عدم القسط في اليتامى والعدل بمفهومه الشامل يعتبر أمراً جديداً ويتّجه إلى إلغاء التعدّد، لذلك نذهب إلى أنّ ما نصّ عليه القرآن وما ذهب إليه الفقهاء أمران متباعدان بل يسيران في اتّجاهين متناقضين، ففي حين كان النصّ يجيز تعدّد الزوجات لغاية القسط في اليتامى فكان أصلاً، كانت غاية الفقهاء تعدّد الزوجات وأصبح هو الأصل في نظرهم[1].

من الواضح أنّ انتفاء التفسير المقاصديّ للنصّ لدى الفقهاء وأتباعهم من المحدثين، أدّى بهم إلى الابتعاد كلّيّاً عن المعاني الأخلاقيّة التي تضمّنتها الرّسالة، كما أنّ نظرتهم إلى المرأة هي التي وجّهت كلّ الأحكام الفقهيّة المتعلّقة بها، فلم تخرج المرأة عن كونها أداة متعة وإنجاب، ممّا يكرّس تراتبيّة اجتماعيّة قائمة على اعتبار المرأة دون الرجل وهو ما أدّى إلى هضم حقوقها في المواريث والطلاق. وفي إطار تلك التراتبيّة الاجتماعيّة أيضاً تقف على تقسيم آخر تعرّض له الفقه ويتمثّل في مسألة الاسترقاق، وهي مسألة يمكن اعتبارها مثالاً بارزاً على انزياح الفقه الإسلامي عن المقاصد القرآنيّة.

نقف في النصّ القرآني على آيات عديدة تحثّ على تحرير الرقاب والعتق مثل النساء ٤/ ٩٢؛ المائدة ٥/ ٨٩؛ المجادلة ٥٨/ ٣، مع الدعوة إلى الإحسان إلى العبيد ومن ذلك البقرة ٢/ ١٧٧؛ النساء ٤/ ٣٦، فكان من المفروض أن يتّجه الفقه الإسلامي إلى إلغاء

(١) راجع الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، ص ١٠٩.

العبوديّة، ولكنّ الأمور سارت على عكس ذلك تماماً، فقد تبدّلت ظروف المسلمين الاقتصاديّة وتكدّست الثروات بعد الفتوحات التي «سرعان ما شكّلت معيناً للعبيد الجدد يستفيد الأسياد العرب من استغلال ذكورهم في شتّى الخدمات الشاقّة ويتمتّعون بإناثهم بلا حسيب ولا رقيب»[1].

الواضح أنّ المصالح الاقتصاديّة ومصالح الطبقات الغنيّة وجّهت مواقف الفقهاء في مسألة الاسترقاق، ولا تغرّنّنا الشعارات التي تُرفع في هذا الصدد من قبيل أنّ الإسلام قد حرّر العبيد، واستحضار القول المنسوب إلى عمر: «متى استعبدتم النّاس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحراراً؟». فقد بقي ذلك على مرّ تاريخ الفقه الإسلامي أمراً نظريّاً، أمّا الناحية العمليّة فتختلف اختلافاً تامّاً، ومن ذلك أنّ جابر بن عبد اللّه قال: «جاءت امرأة إلى عمر بن الخطّاب [وهو الذي نسب إليه القول السابق] ونحن بالجابية نكحت عبدها، فانتهرها، وهمّ أن يرجمها، وقال: لا يحلّ لك مسلم بعده»[2].

لقد أوردنا هذه الملاحظة لأنّنا نسمع في كثير من الأحيان أنّ المسلمين كانوا أوّل دعاة إلغاء العبوديّة وغير ذلك من الشعارات في حين أنّ العبوديّة لم يلغها الفقهاء القدامى ولا علماء الدّين المحدثون سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين بل الفضل يرجع إلى القوانين الصادرة عن السلطة السياسيّة، وفي ذلك يقول الصادق بلعيد منبّها إلى هذه النقطة: «يرجع الشرف إلى البلاد التونسيّة أن وضعت التشريع الأوّل في البلاد العربيّة وهو بتاريخ ٢٣ جانفي (كانون الثاني)

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٠٦.

(٢) عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، ج٧، ص ٢٠٩.

١٨٤٦ لعتق الرّقاب، وأخذ القرار بعد استشارة المفتي الحنفي والمفتي المالكي. وتجدر الملاحظة أنّ ما نجده في مقدّمة هذا القرار يشعر **بعدم رضا الفقيهين** على هذا القرار، حيث أنّ هذه المقدّمة تقول بأنّ (كذا) العبوديّة هي "في مبدئها مشروعة" ولكن لها عواقب "سلبيّة"، فواضح أنّ الفتوى إنْ خضعت لإرادة السلطة السياسيّة في النقطة الثانية، فكأنّها أرادت في النقطة الأولى التبرّأ (كذا) منها»[١].

بالإضافة إلى فئة العبيد عرف المجتمع الإسلاميّ فئة أخرى اهتمّ بها الفقهاء، وكانت لهذه الفئة أهميّة كبرى دينيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً، ونقصد أهل الذمّة.

حين نظرنا في النصّ القرآني لتبيّن موقفه من غير المسلمين استوقفتنا آيتان تؤكّدان نفس المعنى بنفس الألفاظ تقريباً، وهما آية البقرة ٢/ ٦٢: «إِنَّ الَّذِين آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»، وكذلك آية المائدة ٥/ ٦٩: «إِنَّ الَّذِين آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ».

وتؤكّد آية الحجّ ٢٢/ ١٧ أنّ الفصل بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانات الأخرى يكون لله وحده في الآخرة: «إِنَّ الَّذِين آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

والواضح أنّ تعامل النبيّ مع غير المسلمين قد ساير هذه النظرة

---

(١) الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، ص ٨١، الهامش ٤.

القرآنيّة، وكانت علاقته بهم، وخاصّة بالمسيحيّين علاقة شخصيّة[1]، كما كانت سيرة الصحابة، فترة من الزمن على الأقلّ بعد وفاة النبيّ، تنمّ عن مسايرة لنفس المنهج في التعامل. ويبقى كتاب أبي بكر إلى أهل نجران الذين أرادوا تجديد عهدهم مع المسلمين بعد وفاة النبيّ دليلاً واضحاً على ذلك، فقد جاء في هذا الكتاب: «بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذا كتاب من عبد اللّه أبي بكر خليفة رسول اللّه (ص) لأهل نجران، أجارهم من جنده ونفسه، وأجاز لهم ذمّة محمّد (ص) إلاّ ما رجع عنه محمّد رسول اللّه (ص) بأمر اللّه عزّ وجلّ في أرضهم وأرض العرب ألاّ يسكن بها دينان، أجارهم على أنفسهم بعد ذلك وملّتهم وسائر أموالهم وحاشيتهم وعاديتهم، وغائبهم وشاهدهم، وأسقُفّهم ورهبانهم وبِيعهم حيثما وقعت، وعلى ما ملكت أيديهم من قليل أو كثير، عليهم ما عليهم...»[2].

يبدو أنّ مثل هذه الوضعيّة لم يكتب لها الاستمرار طويلاً، فقد كانت «خلافة عمر بن الخطّاب هي التي نسجت فيها الخيوط الأساسيّة للعلاقة بين المسلمين والنصارى، كما كان عمر هو الذي أمر بإجلاء النصارى عن نجران اليمن إلى نجران العراق "لأنّه خافهم على المسلمين"»[3].

الواضح أنّ تغيّر الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة في البلدان المفتوحة، التي كانت مراكز دينيّة هامّة، كانت وراء تحوّل نظرة

---

(١) أنظر عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) أنظر نصّ الكتاب كاملاً في: **تاريخ الطبري**، م٣، ص ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص ١٧٣.

المسلمين ومواقفهم إزاء أهل الديانات المخالفة، وبرز هذا التحوّل بالخصوص فيما سيُعرف لاحقاً بالشروط العمريّة وأهمّها لبس الغيار، ومنع أهل الذمّة من ركوب الخيل، وترك التشبّه بالمسلمين، وختم رقاب غير المسلمين تمييزاً لهم عن المسلمين، «وقال الشيخ المروزي: إذا دخلوا الحمّام علّقوا في رقابهم الأجراس ليُعْرف أنّهم من أهل الذمّة»[1]. ويبدو أنّ المسلمين القدامى لم يكونوا متحرّجين من اعتبار الغيار قد استحدث بعد وفاة النبيّ وفي ذلك يقول ابن قيّم الجوزيّة: «وأمّا الغيار، فلم يلزموا به في عهد النبيّ (ص)، وإنّما اتّبعَ فيه أمر عمر رضي اللّه عنه»[2]. ويبدو أنّ سياسة الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز قد وسّعت من الشروط العمريّة فقد كانت شديدة على أهل الذمّة. ومن ذلك ما رواه عبد الرزّاق الصنعاني عن عمرو بن ميمون بن مهران: «كتب عمر بن عبد العزيز أن يُمْنَعَ النصارى بالشام أن يضربوا ناقوساً، قال: ونُهوا أن يفرقوا رؤوسهم، وأمر بجزّ نواصيهم، وأن يشدّوا مناطقهم ولا يركبوا على سرج، ولا يلبسوا عصباً ولا خزّاً، ولا يرفعوا صلبهم فوق كنائسهم، فإن قدروا على أحد منهم فعل ذلك شيئاً بعد التقدّم إليه، فإنّ سلبه لمن وجده، قال: وكتب أن تمنع نساؤهم أن يركبن الرحائل»[3].

لقد بيّنت نائلة السلّيني الراضوي أنّ ما ذهب إليه فتّال Fattal وموراببيا Morabia عند تعرّضهما للشروط التي فرضها عمر على أهل الشام من أنّها شروط هيّنة، ليس كما اعتقدا، بل على عكس ذلك

---

(١) ابن قيّم الجوزيّة، **أحكام أهل الذمّة**، ج٢، ص ٧٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٣٦.

(٣) عبد الرزّاق الصنعاني، **المصنّف**، ج١٠، ص ٣٢١.

تماماً، فقد أكّدت استناداً إلى نصّ وثيقة أثبتها ابن قدامة في **المغني** «مدى صلابة الأحكام فيها، فقد حرصت بنود الوثيقة على الحدّ من ملكيّة الذمّيّ حتّى لا يسمو إلى مرتبة المسلم، وألزمته بالطاعة لجميع أفراد الأمّة الإسلاميّة»، ثمّ استنتجت بعد ذلك أنّ «هذه الأحكام مجملة تؤسّس لبناء نواة دينيّة ذات خصوصيّة اجتماعيّة، وتسعى إلى أن تتعايش مع بقيّة المهاد العقديّة لكن على أساس الغلبة والقهر»[1].

إنّ مثل هذا الرأي تدعمه نصوص كثيرة في كتب الحديث والفقه والتاريخ، ونكتفي هنا بالخبر الدالّ الآتي، فقد روى الثوري عن طارق بن عبد الرحمن ومطرّف بن طريف: «كنّا عند الشعبيّ، فرفع إليه رجلان: مسلم ونصرانيّ، قذف كلّ واحد منهما صاحبه، فضرب النصرانيّ للمسلم ثمانين، وقال للنصرانيّ: ما فيك أعظم من قذفه هذا، فتركه، فرُفع ذلك إلى عبد الحميد فكتب فيه إلى عمر بن عبد العزيز يذكر ما صنع الشعبيّ، فكتب عمر يحسّن صنيع الشعبيّ»[2].

صحيح أنّ «اختلاف الصيغ التي وصلتنا فيها هذه الشروط لا يدع مجالا للشكّ في أنّها كانت عرضة لتحويرات عديدة، وما نسبتها إلى عمر بن الخطّاب إلاّ من باب البحث لها عن سند تاريخيّ وحجّة أصوليّة»[3]، ولكن المهمّ بالنسبة إلينا أنّ الفقهاء قد أخذوا بالشروط

---

(١) نائلة السلّني الراضوي، «تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة، من خلال نماذج من كتب التفسير»، (بحث لنيل شهادة دكتوراه الدّولة، مرقون، كلّيّة الآداب بمنوبة ١٩٩٨)، ص ٤٤٨.

(٢) عبد الرزّاق الصنعاني، **المصنّف**، ج١٠، ص ٣٢٤.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

المنسوبة إلى عمر، وتغافلوا عمّا جاء في النصّ القرآنيّ، وخاصّة في الآيات التي ذكرناها سابقاً، كما تجاهلوا سيرة النبيّ مع أهل الديانات المخالفة، كما سعى المفسّرون إلى التأويل المتعسّف للآيات، ومن ذلك ما ذكره الطبري بمناسبة تفسيره لآية البقرة ٢/ ٦٢، فبعد أنّ أوّل منطوق الآية وصل إلى قوله: «فكان إيمان اليهود أنّه من تمسّك بالتوراة وسُنّة موسى حتّى جاء عيسى، فلمّا جاء عيسى كان من تمسّك بالتوراة وأخذ بسُنّة موسى فلم يدعها ولم يتّبع عيسى كان هالكاً، وإيمان النصارى أنّه من تمسّك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمناً مقبولاً منه حتّى جاء محمّد (ص) فمن لم يتّبع محمّداً (ص) منهم ويدع ما كان عليه من سنّة عيسى والإنجيل كان هالكاً. ثمّ يدعم الطبري رأيه بحديث منقطع السند جاء فيه: «من مات على دين عيسى ومات على الإسلام قبل أن يسمع بي فهو على خير، ومن سمع بي اليوم ولم يؤمن بي فقد هلك»[١].

وبالإضافة إلى هذا الانزياح الواضح عن المقصد القرآنيّ فإنّ الفقهاء والخلفاء قد اتّفقوا على ألاّ يقيموا اعتباراً للتمييز الواضح في النصّ القرآنيّ بين المشركين وأهل الكتاب وبرز ذلك مثلاً عند تعرّض الطبري لتفسير آية التوبة ٩/ ٢٨، فذكر «أنّ عمر بن عبد العزيز كتب: أن امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين، وأتبع نهيه قول اللّه: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»[٢]. . كما يبدو أنّ المسلمين قد فكّروا أيضاً في مصالحهم الاقتصاديّة فاستثنوا من المشركين بمقاييسهم العبيد وأصحاب الجزية، وكأنّهم بذلك يخرجون من الشرك إلى

(١) الطبري، **جامع البيان**، م١، ص ٤٢٠.
(٢) المصدر نفسه، م٦، ج١٠، ص ١٢٣.

الإيمان، فروي عن قتادة أنّه قال: «في قوله: "فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا" قال: إلاّ صاحب جزية أو عبداً لرجل من المسلمين»[1].

من خلال ما ذكرناه يتبيّن إذن أنّ عمل الفقهاء فيما يتعلّق بأهل الذمّة كان محكوماً بالظرف السياسيّ والاقتصاديّ، وهو ما جعله يبتعد عن المقاصد القرآنيّة مرّة أخرى. والملاحظ أيضاً أنّ عمل الفقهاء هذا ما زال فاعلاً في الضمير الإسلامي الحديث، فما زال المخالف في العقيدة يُعتبر "كافراً" بالمعنى الكلاميّ للفظ، مستحلّ الدم والعرض والمال، وهو الموقف الذي تتبنّاه العديد من التيّارات الإسلاميّة المدّعية «أنّ العلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى هي أساساً محمولة على أن تكون علاقات قطيعة وعداء قارّيْن، وأنّ ما يُعارض هذه المنظومة من الأحكام القرآنيّة إنّما هي منسوخة»[2].

لقد قامت أحكام الذمّة إذن على أساس قهريّ يهدف فيما يهدف إليه إلى تمييز المسلمين اجتماعيّاً عن غيرهم، وهذا التمييز قابله السعي إلى خلق تجانس بين المجموعة المسلمة. ولئن كان هذا السعي يمثّل مهمّة الفقه الأساسيّة في مختلف أشكاله وأقسامه، فإنّ مثال توحيد الطقوس يبقى المثال البارز على ذلك.

بقطع النظر عن الطقوس التي عُدّت في الفقه من ضمن العبادات كالصلاة والحجّ والصوم وغيرها، ونشير إلى أنّ العديد من المحدثين يتحرّجون من اعتبارها طقوساً، ويرون في التسمية استهجاناً فيسمّونها شعائر، بقطع النظر عن مثل تلك العبادات نقف في المدوّنة الفقهيّة

(١) المصدر نفسه، م٦، ج١٠، ص ١٢٦.

(٢) الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، ص ٩٤.

على قسم من الطقوس يطلق عليه علماء الاجتماع والإناسة اسم "طقوس العبور"، وهي طقوس لها أهميّة اجتماعيّة بالغة كما أكّد ذلك عبد الرحيم بوهاها في بحث وسمه بـ: «طقوس العبور في الحضارة الإسلاميّة من خلال نماذج ممثّلة»[1]، ونستند فيما يلي إلى هذا البحث لإبداء بعض الملاحظات التي تهمّنا في إطار بحثنا.

حاول الباحث تحليل طقوس الولادة والعقيقة والختان والبلوغ وطقوس الزواج والموت انطلاقاً من بعض كتب الفقه ومجاميع الحديث. وبقطع النظر عن كلّ التفاصيل، فإنّ المهمّ بالنسبة إلينا أنّه برهن على أنّ طقوس العبور في أغلبها، إن لم تكن كلّها، ليست إسلاميّة صرفة كما يتوهّم البعض، بل إنّها تحمل رواسب عربيّة تعود إلى فترة سابقة عن الإسلام، كما أنّها متأثّرة بديانات أخرى وخاصّة اليهوديّة، هذا بالإضافة إلى أنّها متأثّرة إلى حدّ كبير بالذهنيّة الميثيّة[2]. والأمر المهمّ الثاني بالنسبة إلينا يتعلّق بوظائف تلك الطقوس، وقد حصرها الباحث في ثلاثة[3]:

- **الوظائف الدينيّة**: وبرز ذلك بالخصوص فيما يتعلّق بمسألة الطهارة، ومثال ذلك الطقوس المرتبطة بالنفساء وتغسيل الميّت، كما برزت الوظيفة الدينيّة في مسألة التضحية كالعقيقة عن المولود، والوليمة بالنسبة إلى الزواج.
- **الوظائف الاجتماعية**: ولعلّها الأهمّ، فهي وظائف ذات طابع إدماجيّ انتمائيّ، فالختان مثلاً علامة على الانتماء إلى المجتمع

---

(١) بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، مرقون، كلّية الآداب بمنوبة، ٢٠٠٢.
(٢) المرجع نفسه، فصل: «العناصر المؤثّرة»، ص ص ١٤١ ـ ١٥٩.
(٣) المرجع نفسه، فصل: «وظائف طقوس العبور»، ص ص ١٦٠ ـ ١٨١.

المسلم، والبلوغ إيذان بالتكليف، وطقوس الزواج في مجملها إشهار اجتماعيّ إلى جانب وظيفتها الاحتفاليّة.

- **الوظائف النفسيّة**: وهذه الوظائف على أهميّتها لا نعتقد أنّها مهمّة بالنسبة إلى الفقهاء مقارنة بالوظائف الدينيّة والاجتماعيّة.

وعلى أيّ حال فإنّ عبد الرحيم بوهاها أكّد في بحثه على أمر هامّ بالنسبة إلى ما نحن بصدد التعرّض له، وهو أنّ النصوص التأسيسيّة لم تهتمّ بطقوس العبور اهتماماً بالغاً على عكس كتب الفقه، وأنّ تلك الطقوس اكتسبت أهميّتها الدينيّة والاجتماعيّة من خلال عمل الفقهاء، وأصبحت ملزمة في أحيان كثيرة، وهذا ما يؤكّد مرّة أخرى حرص الفقه على استيعاب مختلف مظاهر الحياة الاجتماعيّة ومجالاتها، مع السعي إلى توحيد مظاهر السلوك، لضمان انسجام المجموعة المسلمة حتّى في ما يتعلّق بالحياة اليوميّة من طقوس كما رأينا، ولباس وزينة وغير ذلك. ولكن رغم ذلك الحرص فإنّ مسائل هامّة بقيت خارج دائرة اهتمام الفقهاء فترة طويلة وأبرز مثال على ذلك البُعد السياسيّ.

يشكّل الاهتمام بالبعد السياسيّ أحد الغيابين البارزين اللّذين سجّلهما عبد المجيد الشرفي في الإنتاج الفقهي الإسلامي[1]، ولعلّ هذا الغياب راجع إلى أنّ الفقهاء كانوا «يخشون الابتداع، وسنّ أحكام لم يسبقهم إليها السلف». كما أنّه «عندما ظهر الفقه السياسي في القرن الخامس الهجري مع الماوردي، كان أدب "الأحكام السلطانيّة" يسعى إلى تبرير الماضي وتكريس سلوك الحاضر [...]

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤، والغياب الأوّل يتعلّق بأحكام تمليك الأرض.

أكثر ممّا يسعى إلى تأسيس نظام عقلانيّ مستمدّ من المبادئ القرآنيّة»[1].

لقد مثّل كتاب الماوردي وكذلك كتاب أبي يعلى الفرّاء، الحامل لنفس العنوان أي "الأحكام السلطانيّة" حلقة مهمّة في التنظير السياسيّ الذي كان تنظيراً متأخّراً تاريخيّاً كما أكّدنا، وقد ذهب عبد الجواد ياسين إلى «أنّه لا الماوردي ولا أبو يعلى الفرّاء قد لعب دوراً فكريّاً كبيراً أو صغيراً في التنظير لقضيّة الإمامة أو السلطة، لأنّ التنظير لهذه القضيّة [. . .] كان قد تمّ قبلهما عبر عمليّة بطيئة ومعقّدة من التحالف الجماعيّ بين النظام أو الأنظمة الحاكمة، وبين الفقه السلفي، وهي عمليّة ظلّ الفقه فيها على الدوام يلعب دوراً ثانويّاً أو تقنينيّاً لاحقاً»[2].

ولئن كان هذا الرأي لا يخلو من صواب في نظرنا فإنّه ينبغي التأكيد على أنّ ما جاءت به كتب الأحكام السلطانيّة، وبالخصوص كتاب الماوردي، قد أخرج مبحث الخلافة من الاهتمام الكلامي البحت إلى محاولة تبرير منظومة في الحكم، وهو تبرير قام أساساً على موازاة بين النبيّ والخليفة، واعتبار الخلافة تفويضاً إلهيّاً، وهي المعاني التي اختزلها قول الماوردي: «إنّ اللّه جلّت قدرته ندب للأمّة زعيماً خلف به النبوّة، وحاط به الملّة، وفوّض له السياسة»[3].

وبقطع النظر عن القضايا الكثيرة التي اهتمّت بها كتب الأحكام السلطانيّة كالخلافة والوزارة والقضاء والحسبة والجهاد والخراج

---

(1) المرجع نفسه، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(2) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ٣١٩.
(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٣.

وغيرها، «يمكن القول إنّه، باستثناء الفلاسفة وابن خلدون، لم يوجد عند المسلمين في القديم فكر سياسيّ نظريّ يبحث في فلسفة الحكم كما يمارس في الواقع التاريخيّ وليس تشبّثاً بمثل أعلى مجسّم في خلافة الرّاشدين»[1]. ولنضرب على ذلك مثالاً واحداً، فقول الماوردي السابق المؤكّد على التفويض الإلهيّ يحضر إلى أذهاننا مباشرة قول عثمان بن عفّان الشهير حين حاصرته وفود مصر: «لا أنزع قميصاً قمّصنيه اللّه». هذا القول نجد آثاره باقية في الضمير الإسلامي وفي تمثّله للحاكم، وكذلك في تقديم صورة ذلك الحاكم في كتب الأحكام السلطانيّة.

لمثل هذه الأسباب يمكن اعتبار الفقه السياسي أنموذجاً على مهمّة الفقيه التبريريّة عبر تأويل النصوص أو حتّى "اختراعها". نقول ذلك لأنّ النصّ القرآنيّ، رغم ما يقوله الفقهاء والمتكلّمون، والدّاعون إلى ما يسمّى "النظام الإسلامي" في العصر الحديث، خلو من الأحكام المتعلّقة بالسياسة، كما أنّ النبيّ، وفق ما أكّده عليّ عبد الرّازق في الربع الأوّل من القرن العشرين، لم يكن ملكاً أو زعيماً سياسيّاً، وأنّ زعامته كانت دينيّة روحيّة وانقلبت بعده إلى زعامة سياسيّة[2]. وهي نظرة، وإن كانت قديمة، فإنّنا نذهب إلى أنّها لم تفقد حداثتها إذا ما قارنّاها بالدعوات الإسلامويّة الخارجة عن التاريخ، المطالبة بالعودة إلى نظام الخلافة.

ومن جهة أخرى تبقى مسألة التنظير السياسيّ مثالاً بارزاً على توظيف الحديث النبويّ لتبرير ما هو سائد، وإضفاء المشروعيّة على

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ١٨٨.

(٢) هذا هو المحور الأساسيّ لكتابه: **الإسلام وأصول الحكم**.

سلوك الحكّام وجورهم، ونستحضر هنا ما رواه أبو هريرة مرفوعاً إلى النبيّ من أحاديث كثيرة مؤيّدة لخلفاء بني أميّة لعلاقته الوطيدة بمعاوية والأمويّين عموماً[1].

كما برز توظيف الأحاديث النبويّة سياسيّاً في مسألة قرشيّة الخلافة، من قبيل: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، وهو حديث يوازي حديثاً شيعيّاً في الإمامة: «لو لم يبق في النّاس إلاّ رجلان لكان أحدهما إماماً»، وكذلك حديث «النّاس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع مسلمهم، وكافرهم تبع كافرهم»... إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى[2]. ويعلّق النووي على مثل هذه الأخبار: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أنّ الخلافة مختصّة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقاد الإجماع في زمن الصحابة فكذلك بعدهم»[3]. وإذا كان النووي يحاول تبرير ما هو موجود في عصره، وشرح الأحاديث كما تمثّلها، فإنّ الغريب فعلاً أنّ مسألة قرشيّة الخلافة لم يمحها الزمن

---

(١) أنظر في ذلك: محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة، أبو هريرة**. وننبّه أيضا إلى أنّ ما يروى عن النبيّ من فضائل الشام يندرج في هذا السياق، باعتبار الشام مركز حكم الأمويّين. واللافت أنّ الشيوخ في سوريا ولبنان يوظّفون مثل هذه الأحاديث ليرفعوا من شأن بلدانهم من دون الانتباه إلى الغاية الأساسيّة من وراء مثل هذه الأحاديث.

(٢) راجع مثلاً: مسلم، **الصحيح**، كتاب الإمارة، باب النّاس تبع لقريش والخلافة في قريش.

(٣) النووي، **المنهاج**، على هامش **صحيح مسلم**، ج١٢، ص ٤٠٥. ولا يغرّنا الحديث عن إجماع الصحابة في مسألة الخلافة، وأحداث السقيفة تغني عن أدلّة تاريخيّة أخرى تنفي ما ذهب إليه النووي.

حتّى في العصر الحديث فقد نقل عبد الجواد ياسين من رسالة جامعيّة نوقشت في جامعة أمّ القرى بمكّة، ونشرت بالرياض سنة ١٩٨٧ تحت عنوان: «الإمامة العظمى عند أهل السُنّة والجماعة»، أنّ أحاديث القرشيّة «تدلّ على بقاء الوجوب إلى قيام الساعة»، ثمّ يتساءل ياسين: «هل لقريش وجود في العالم اليوم؟»[1].

إنّ مثل هذه النظرة تبيّن مدى سطوة الموروث الفقهي، وأثره في الضمير الإسلامي، وقد تأكّد لدينا من خلال بعض الآراء الفقهيّة التي ذكرناها أنّ الفقه يمثّل زاوية نظر مخصوصة إلى الدّين، وهي نظرة تنشد التوحيد الاجتماعي، وضبط السلوك وفق منظومة اختلف القدامى في شأنها، ولكنّها غدت عند الكثير من المحدثين جاهزة وغير قابلة للنقاش.

(١) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ٣٣٨، الهامش ٢٠٨.

إسلام الفقهاء

من خلال نظرنا في بعض المسائل المتعلّقة بالفقه الإسلامي يمكننا إبداء بعض الملاحظات التي تشكّل نظرة الفقهاء إلى الدّين، وهي نظرة نستطيع القول إنّها متميّزة عن نظرة المتكلّمين أو الصوفيّة أو الفلاسفة، وهو ما يعطي إمكانيّة الحديث عن **إسلام الفقهاء**.

إنّ أوّل ما يجدر التنبيه إليه أنّ الفقهاء ينظرون إلى الدّين من زاوية ما سمّوه بالأحكام، أي في إطار الحلال والحرام وما بينهما من مندوب ومكروه، وهذه الأحكام هي في الحقيقة متأخّرة عن زمن الرّسالة، فلا نقف على تحديد لها في النصّ القرآنيّ، ولكن رغم ذلك فإنّ الفقهاء اعتبروها ملخّصة للدّين برمّته، وهو موقف تبنّاه العديد من المحدثين فأكّدوا على المماهاة بين الدّين والفقه[1].

في إطار هذه الأحكام حاول الفقهاء المسلمون، وخاصّة منذ عصر التدوين، استيعاب كافّة مجالات الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والسياسيّة أيضاً، وإنْ كان ذلك متأخّراً تاريخيّاً. وبرزت محاولات الاستيعاب تلك في اتّساع مجالات الفقه، وتأكّدت في كتب النوازل

(١) للتمثيل فقط نذكر قول محمّد مصطفى شلبي: «الشريعة الإسلاميّة أو الإسلام مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي على محمّد بن عبد اللّه صلوات اللّه وسلامه عليه»، **المدخل إلى الفقه الإسلامي**، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٨.

والفتاوى التي تدلّ على سعي الفقهاء المتأخّرين إلى إيجاد حلول لما يتعرّضون إليه في واقعهم ولكن في إطار ما سنّه الفقهاء الأوائل. وهكذا تتواصل مهمّة الوصاية على الفهم ومنع التصرّف الشخصيّ الحرّ لما يعترض الإنسان في حياته، وهذا الأمر يندرج ضمن إطار تسييج الأفهام وعدم ترك المجال أمام الاجتهاد الشخصيّ، وهذه الملاحظة تؤدّي بنا إلى ملاحظة أخرى تتعلّق بإسلام الفقهاء.

لقد سعى الفقهاء إذن إلى تسييج فهم النصّ، وهو ما أدّى إلى التباسه في الأذهان بالموروث الفقهيّ، فقد عمد الفقهاء والأصوليّون إلى وضع العديد من الضوابط التي أصبحت على التدريج ملزمة عند كلّ تعامل مع النصّ، إلى الحدّ الذي أصبحت النصوص معه لا تفهم إلاّ من خلال الموروث الفقهيّ، ولا يغرّنّنا الحديث عن اختلاف الفقهاء والأصوليّين، فاختلافهم، وإنْ كان كبيراً، فإنّه بقي اختلافاً «في أمور متّفق على إمكانيّة الاختلاف فيها، وهو في الآن نفسه إقصاء لأمور أخرى لا يجوز الاختلاف فيها. والذين وضعوا ما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز، وسيّجوا هذا الخلاف، إنّما سيّجوه بحكم اجتهاداتهم، ولا يقتضي النصّ بالضرورة هذا التسييج الذي حصل في نطاق الفكر الإسلامي التقليدي»[١].

إنّ عمليّة التسييج هذه تبيّن إلى حدّ كبير أثر العمل المحوريّ الذي أنجزه الشافعي، ومدى تأثيره في الفقه الإسلامي برمّته، فإذا قمنا بمقارنة بين الفقه الإسلامي قبل **رسالة** الشافعي وبعدها، لوقفنا على فروق جوهريّة أبرزها طريقة التعامل مع النصّ الذي كان تعاملاً حرّاً ومباشراً طيلة القرنين الأوّليْن، فأصبح تعاملاً مقنّناً ولا يستطيع

(١) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ١٣.

القيام به إلاّ "العلماء" وفق القوانين الأصوليّة بقطع النظر عن قبول أصل أو ردّه.

إنّ تعامل الفقهاء مع النصّ يمثّل محدّداً أساسيّاً لإسلامهم، فقد أصبح النصّ أداة لتبرير الأحكام أكثر من كونه مصدراً لاستنباط الأحكام، بمعنى أنّ الحكم موجود في الواقع، ولكنّ الفقيه يبحث له عن مستند نصّيّ لإكسابه سمة متعالية، وإضفاء شرعيّة عليه فيغدو فاعلاً اجتماعيّاً وملزماً. ولعلّ ذلك أدّى إلى استعمال النصّ في تبرير حكم ونقيضه، وهذا طبيعيّ باعتبار أنّ النصّ القرآنيّ، كغيره من النصوص الدينيّة، قابل لعدد غير محدود من التأويلات، فالنصّ القرآنيّ على حدّ العبارة المأثورة عن عليّ بن أبي طالب: «خطّ مسطور بين دفّتين لا ينطق، إنّما ينطق به الرّجال».

وأمام السعي إلى استيعاب معطيات الواقع، وعدم كفاية النصوص القرآنيّة لكلّ الحوادث، تمّ الالتجاء إلى الأحاديث النبويّة، التي لعبت نفس الدور التبريريّ للنصّ القرآنيّ، فتضخّم عدد المنسوبات إلى النبيّ، واكتسبت السُنّة سمة إلزاميّة. فبقطع النظر عن مدى صحّة ما ينسب إلى النبيّ، فإنّنا يمكننا الإقرار أنّ السُنّة خلال القرنين الأوّلين على الأقلّ لم تكن ملزمة، وإنّما صارت كذلك بداية من القرن الثالث بعد **رسالة** الشافعي[1]. وقد تبدو بعض آراء

---

(١) الأخبار الدالّة على عدم التزام الأجيال الإسلاميّة الأولى بما يروى عن النبيّ من فعل أو قول كثيرة، نذكر من بينها ما روي عن أبي أيّوب الأنصاري، وهو من الصحابة أنّه «كان يفتيهم بالمسح ويخلع، فقيل له، فقال: رأيت رسول اللّه (ص) يمسح، ولكن حبّب إليّ الغسل»، الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقّه**، م١، ص ١٤١.

الأصوليّين مختلفة لأوّل وهلة فيما يتعلّق بإلزاميّة السُنّة، ولكنّ الاختلاف يبقى من دون تأثير في الواقع لأنّه يعود إلى تمثّل للسنّة وهل هي صادرة عن النبيّ أم أنّها إخبار عن اللّه، ومن ذلك ما يقول الغزالي: «واعلم أنّا إذا حقّقنا النظر بانَ أنّ أصل الأحكام واحد وهو قول اللّه تعالى، إذ قول الرسول (ص) ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن اللّه تعالى أنّه حكم بكذا وكذا»[1].

وعلى أيّ حال فإنّه رغم كثرة الأحاديث وتضخّم مجاميعها، فإنّ النصوص بقيت غير قادرة على الإحاطة بمشاغل الواقع وحوادثه، وتبدلّ الظروف، لذلك تكرّست حجّيّة الإجماع في المنظومة الأصوليّة، والملاحظ أنّ الإجماع انحصر، رغم الاختلاف في ذلك، في إجماع "العلماء" أو "أهل الحلّ والعقد" على حدّ عبارة القدامى. وهذا التصوّر يعود بنا مرّة أخرى إلى احتكار فئة ضيّقة "حقّ" تأويل النصّ وفهمه، وإقصاء المخالفين لذلك الفهم. أمّا بالنسبة إلى القياس الذي أصبح مرادفاً للاجتهاد، فقد تمّ حصره في قياس حكم غائب على حكم حاضر، وإن اختلف الحكمان في كثير من الأحيان في طبيعتهما، ثمّ يتحوّل الحكم المستنبط بالقياس ملزماً بواسطة إجماع العلماء عليه، وهكذا يصبح الإجماع أعظم الأصول وأهمّها، ولكنّه إجماع، كما لاحظنا سابقاً، يتمّ تأكيده بالنصوص فنحصل في النهاية على شكل مغلق لا خروج منه، فالنصوص تثبت الإجماع، والإجماع يثبت النصّ.

من هذه المنطلقات الأصوليّة يؤكّد الفقهاء على شموليّة النصّ،

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص ١٠٠.

وتتأكّد مقولة الشافعي المركزيّة والمتمثّلة في أنّ كلّ الحوادث فيها نصّ، ممّا جعل الفقهاء بعده يلحّون على اكتمال الدّين، وكان ذلك بالخصوص على آية المائدة ٥/٣: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا». والجدير بالملاحظة أنّ المفسّرين ذهبوا إلى أنّ الآية من آخر ما نزل من القرآن، وأنّه لم تنزل بعدها "آيات أحكام"، فتمّ ربطها بالتشريع، ومن ذلك ما روي عن السدّي: «هذا نزل يوم عرفة، فلم ينزل بعدها حلال ولا حرام»[١]. ويبدو أنّ هذا الفهم كان له معارضون، ومن ذلك ما روي عن الحسين بن عليّ الكرابيسي (ت ٢٤٨ هـ) معلّقاً على الآية: «لو أكمل لنا ديننا ما كان هذا الاختلاف»[٢].

وإذا بقينا في إطار التعامل مع النصّ فإنّ هناك مقولة أصوليّة مهمّة كيّفت تعامل الفقهاء مع النصّ وتتمثّل في أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو قول يقتطع النصّ من سياقه ومن إطاره التاريخيّ، فيتمّ إطلاق الحكم من دون مراعاة لذلك السياق، ونحسب أنّ الأمر يندرج أساساً في إطار البحث عن أكثر ما يمكن من النصوص لإضفاء شرعيّة على الأحكام الفقهيّة.

لقد سعى الفقهاء إذن إلى جعل أحكامهم مستوعبة لجميع الوقائع، مع تسييج فهم النصوص عبر المنظومة الأصوليّة، وكان كلّ ذلك في إطار جعل الفقه مؤسّسة لضبط السلوك الاجتماعيّ، واتّضح ذلك بالخصوص من خلال اهتمام الفقهاء بظاهر العبادات وتقنينها في

(١) الطبري، **جامع البيان**، م٤، ج٦، ص ٩٧.
(٢) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج١، ص ٤٠.

حين أنّ التفاصيل أداء العبادات لم تضبط في النصّ القرآنيّ[1]، والملاحظ أنّ الأجيال الأولى لم يكونوا ملتزمين بها كما استقرّ لاحقاً في الفقه الإسلامي[2]. ممّا جعل الفقهاء يبحثون عن تأصيل ما أقرّوه من أشكال العبادات والطقوس عبر أحاديث وأخبار كثيرة كما سعى الفقه إلى وضع قوانين ضابطة للسلوك في كلّ مظاهره كاللّباس والزينة والأكل والشرب وغيرها من أشكال الحياة اليوميّة، واستعملت فيها نفس الأخبار وإن كانت غير جديرة بالثقة ويمكن نعتها بأنّها عجائبيّة، من قبيل ما روي عن ابن عبّاس عن النبيّ أنّه قال: «هبط عليّ جبريل وعليه طِنْفسة متخلّل بها، فقلت: يا جبريل، ما نزلت إليّ في مثل هذا الزيّ؟ فقال: إنّ اللّه أمر الملائكة أن تتخلّل في السماء كتخلّل أبي بكر في الأرض»[3].

إنّ مثل هذه الأخبار تندرج ضمن محاولة الفقهاء تنميط الحياة الاجتماعيّة حتّى في أبسط جزئيّاتها، وهو ما يجعلنا نذهب إلى أنّ إسلام الفقهاء هو إسلام يقلّص من أيّ مسؤوليّة فرديّة، ويركّز على مصلحة الجماعة ووحدتها حتّى في تفاصيل الحياة اليوميّة. بذلك تصبح كلّ «أعمال الإنسان ومؤسّساته الاجتماعيّة، لا تجد مشروعيّتها إلاّ فيما يضفيه عليها الدّين من معنى»[4]. في حين أنّ ذلك لم يكن

---

(١) راجع في هذا الشأن: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ص ٦١ ـ ٦٥.

(٢) راجع الخبر الدالّ في **صحيح البخاري**: «عن أنس قال: ما أعرف شيئاً ممّا كان على عهد النبيّ (ص)، قيل: الصلاة؟ قال: أليس ضيّعتم ما ضيّعتم فيها»، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها.

(٣) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج١، ص ٣٠١.

(٤) عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ٢٨.

معمولاً به في الفترات الأولى من الإسلام، فالأجيال الإسلاميّة الأولى لم يعنوا بفرض تصرّفاتهم التي ارتضوها على من بعدهم، على عكس الفقهاء تماماً الذين جعلوا اختيارات الصحابة والتابعين وأتباعهم ملزمة ممّا جعل الفقه الإسلاميّ ماضويّاً، لا يتابع تغيّر واقعه، وأدّى به إلى الجمود، ولا يجب أن نغترّ هنا بما نجده عند ابن حزم، وعند الظاهريّة عموماً من نفي التقليد، فالأمر بقي نظريّا لم يتعدّ كتب الأصول، أمّا عمليّا فإنّ الأحكام الفقهيّة تكاد تكون هي نفسها.

إنّ مثل هذا التقنين يؤدّي بصورة تكاد تكون حتميّة إلى ضروب من النفاق، وإلى إفراغ العبادات من جوهرها الروحيّ لتصبح مجرّد مظهر اجتماعيّ الهدف منه الانتماء إلى المجموعة، فتصبح الصلاة والصوم والحجّ وغيرها من العبادات مجرّد تقليد "فولكلوريّ"، فلا يتحقّق الهدف الأسمى من العبادة، وهو تقويم الضمائر وتربية النفس. إلاّ أنّ الفقهاء لم يهتمّوا بذلك مطلقاً، فاهتمامهم كان مصوّباً نحو البُعد الاجتماعي للتديّن، وحفظ تماسك المجموعة المتديّنة، ومن هنا نفهم إلحاح الفقهاء على مقولة: «الحكم بالظاهر واللّه يتولّى السرائر».

الملاحظة الأخيرة التي ينبغي التأكيد عليها أنّ الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامّة المسلمين أوامر إلهيّة، لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كلّ الأحوال، وهذا يرجع في نظرنا إلى سببين أساسيّين، السبب **الأوّل** يتعلّق بما أضفاه الضمير الإسلامي من قداسة على الموروث الفقهي، وزعماء المذاهب، والسلف بصورة عامّة «مبالغة منه في إجلال من تقدّم، وظنّ العصور السالفة أصلح الأيّام

والدهور، والعجيب أنّ الفقه وُضع لآنٍ فإذا به يتحوّل في الضمير لكلّ زمان»[1]. أمّا السبب **الثاني** فهو تصرّف أصحاب المذاهب أنفسهم، فقد اعتبروا أحكامهم ملزمة، وممثّلة للدّين القويم، واعتبروا فهمهم المرتبط ببيئتهم وظروفهم حكماً إلهيّاً، فقد روي عن أحمد بن حنبل أنّه جمع بعض أصحابه، وقرأ عليهم **المسند** وقال: «إنّ هذا الكتاب قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول اللّه (ص) فارجعوا إليه، فإنْ وجدتموه فيه، وإلاّ ليس بحجّة»[2]. وسواء كان هذا رأي ابن حنبل أو إنّه منسوب إليه فإنّ النتيجة تبقى واحدة، وهي إقصاء المخالف، «فقد كان أتباع كلّ مذهب من المذاهب الفقهيّة المنسوبة إلى أهل السُنّة أو إلى الخوارج أو إلى الشيعة المعتدلة أو المغالية يرون أنّهم أحرى من أتباع المذاهب الأخرى بمعرفة الحقّ»[3]. ولا يجب أن نغترّ بما يُقال حول قبول الاختلاف، وأنّ «كلّ مجتهد مصيب»، وأنّ «من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»، وهو قول منسوب إلى النبيّ، فالثابت أنّ كلّ مذهب فقهيّ اعتبر نفسه المعبّر الأوفى عن الإسلام.

---

(١) المنصف بن عبد الجليل، «المسلم المعاصر: دفاعا عن حقّ الخلف»، ضمن ندوة: **المسلم في التّاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ص ٥١ ـ ٧١.

(٢) ابن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج١، ص ١٤٣.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١٤٩، وانظر هناك موقف سحنون من الأحناف وطردهم من جامع القيروان.

الخاتمة

«فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خصّوا باستنباط الأحكام، وعنُوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة النّاس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمّهات والآباء».

ابن قيّم الجوزيّة

«إنّ الفقهاء علماء السوء كالصخرة الواقعة على فم النهر، لا هي تشرب الماء، ولا تترك الماء يخلص إلى الزرع».

أبو طالب المكّي

بين هذين النظرتين المتناقضين تأرجحت مواقف القدامى من الفقهاء، موقف يرفعهم مكاناً عليّاً، وآخر يذمّهم كلّ الذمّ، ولكنّ الضمير الإسلامي لم يحتفظ إلاّ بموقف المدح، وهو الموقف الذي تبنّته أغلب الأجيال الإسلاميّة المتعاقبة، ومازال فاعلاً في الضمير الإسلامي، رغم تغيّر الظروف المعاصرة، وإكراهات الحداثة، ولكن نزعم أنّ هذا الفعل بقي مقتصراً على الضمير الإسلامي من دون فعل كبير في الواقع.

لقد اتّضح لنا من خلال ما ذكرناه سابقاً أنّ الفقه يمثّل في نهاية الأمر إنتاجاً بشريّاً، ومن هذا المنطلق أمكن إعادة النظر فيما قرّره

الفقهاء القدامى، والتخلّي عن النظرة التقديسيّة التي أضفاها الضمير الإسلاميّ على ما استنبطوه من أحكام كانت مستجيبة لواقعهم وظروفهم. فالأمر الذي لا يمكن تجاهله اليوم هو أنّ المنظومة الفقهيّة الإسلاميّة، رغم الدّعوات المنادية بتطبيق الشريعة، انحصرت في مجالات قليلة رغم اتّساع تلك المنظومة، فتقلّص دور الفقه عمليّاً في المجتمعات الإسلاميّة الحديثة سواء كان ذلك طوعاً أو كرهاً. كما أنّ تبدلّ الظروف الاقتصاديّة وتحوّل البنى الفكريّة والذهنيّة لم تترك للفقه في صيغته القديمة إلاّ مجال الأحوال الشخصيّة ولعلّ ذلك إلى زوال أيضاً.

إنّ هذه الظروف المتغيّرة جعلت المجتمعات الإسلاميّة الحديثة تتعامل مع الإرث الفقهيّ بأشكال عديدة وهي في مجملها أشكال تشي بالتمزّق الفكري الذي تعرفه هذه المجتمعات بين سطوة الماضي وإكراهات الحداثة. وما نريد التأكيد عليه أنّه رغم وطأة الموروث الأصوليّ الفقهيّ المترسّخ في الضمائر قروناً طويلة فإنّ مواقف المحدثين تنزع إلى موقفين كبيرين، الموقف **الأوّل** يدعو إلى التخلّي التامّ عن الأحكام الفقهيّة بما في ذلك الأحوال الشخصيّة من إرث وزواج وطلاق وغيرها؛ والموقف **الثاني**، وهو جدير بالانتباه إليه، يتمثّل في الدعوة إلى إخضاع القانون الوضعيّ للأحكام الفقهيّة، أي تقنين الفقه. فما يمكن ملاحظته إذن أنّ الدعوة إلى التخلّي عن القانون الوضعي ليس مطلباً حتّى عند الدّاعين إلى تطبيق الشريعة، وإن حاول البعض إضفاء صبغة إسلاميّة على القوانين وهي غربيّة المنشأ، فهذا لا يحجب عنّا أنّها قوانين وضعيّة.

إنّ الدعوة إلى تجاوز ما لم يعد له مكان من الأحكام الفقهيّة في

العصر الحديث، تبقى دعوة مشروعة باعتبار أنّ الموروث الفقهي ما هو في نهاية المطاف إلاّ إنتاج بشريّ. ولذلك فإنّ الاجتهاد لا يمكن أن يبقى في شكله القديم أي مقتصراً على آليّة القياس التي كبّلته، بل من المفروض أن يصبح الاجتهاد عمليّة تجاوز وفق مقتضيات العصر.

إنّ العمليّة التجاوزيّة تستوجب شروطاً مهمّة لخّصها عبد المجيد الشرفي في سبعة شروط ضروريّة نذكرها لأهميّتها[1]:

- «ضرورة إعادة النظر في المنظومة الأصوليّة واعتبارها منظومة بشريّة.
- إيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سنّ التشريعات الوضعيّة الملائمة للمجتمع الحديث.
- التخلّي عن النظرة الفقهيّة إلى الدّين، مع تغليب مقتضيات الضمير على مقتضيات الاجتماع.
- العمل على إحلال المسؤوليّة الفرديّة المكانة التي تستحقّها.
- احترام حقوق الإنسان في كافّة مستوياتها.
- قبول الاختلاف وتعدّد الأفكار باعتبار أنّ التماثل يؤدّي إلى الجمود.
- «الوعي بأنّ الإسلام اليوم إمّا دفاعيّ وإمّا متحدّ تحدّياً خطابيّاً فحسب، في حين أنّ أبناءه ينفضّون من حوله».

إنّ الهدف الأقصى من هذه الشروط هو أن يتحوّل الاجتهاد إلى ممارسة يوميّة وفرديّة، بمعنى أنّه اجتهاد غير ملتزم بوصاية الفقهاء

---

(١) عبد المجيد الشرفي، «حدود الاجتهاد عند الأصوليّين والفقهاء»، ضمن: **لبنات**، ص ص ١٤٧ ـ ١٦٣، وما سنذكره في ص ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

وبما يقنّنونه. وهذا الإلحاح على مبدأ المسؤوليّة الفرديّة هو الكفيل بتقويم الضمائر وفق المبادئ القرآنيّة الجوهريّة، لا الالتزام بأشكال العبادات ومظاهر السلوك الموحّد للمجتمعات الإسلاميّة توحيداً شكليّاً ظاهريّاً، وهو التوحيد الذي يلخّص إسلام الفقهاء.

المصادر والمراجع

I ـ المصادر

- الآمدي، سيف الدّين أبو الحسن عليّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧/١٩٩٦.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد اللّه بن محمّد، **الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٦/١٩٩٥.
- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمّد، **طبقات الحنابلة**، القاهرة، مطبعة السُنّة المحمّديّة، ١٣٧١/ ١٩٥٢.
- ابن حزم، أبو محمّد عليّ بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، [د ـ ت].
- ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد وليّ الدّين، **المقدّمة**، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩/١٩٩٨.
- ابن قدامة، موفّق الدّين أبو محمّد بن أحمد، **المغني**، ويليه **الشرح الكبير** لابن قدامة المقدسي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٢/ ١٩٧٢.
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد اللّه محمّد بن أبي بكر، **أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧/ ١٩٩٦.
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد اللّه محمّد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمّة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٣، ١٩٨٣.

- ابن المقفّع، أبو محمّد عبد اللّه روزبه، **رسالة في الصحابة**، ضمن **آثار ابن المقفّع**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦.
- البصري، أبو الحسين محمّد بن عليّ، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، دمشق، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥.
- أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصوص في أحكام الأصول**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٨٨.
- الجرجاني، أبو الحسن عليّ بن محمّد، **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، المنصورة، دار الوفاء، ط٣، ١٤١٢/١٩٩٢.
- الحازمي، محمّد بن موسى، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، القاهرة، مكتبة عاطف، [د ـ ت].
- الحميري، أبو سعيد نشوان بن سعيد نشوان، **الحور العين**، القاهرة، مكتبة الخانجي، [د ـ ت].
- الرّازي، فخر الدّين محمّد بن عمر، **المحصول في علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠/ ١٩٩٩.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن عليّ، **الفقيه والمتفقّه**، بيروت، ط٢، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.
- السيوطي، جلال الدّين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، استانبول، دار قهرمان، ط٤، ١٣٩٨/ ١٩٧٨.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة، [د ـ ت].

- الشافعي، أبو عبد اللّه محمّد بن إدريس، **الأمّ**، القاهرة، كتاب الشعب، ١٣٨٨/ ١٩٦٨.
- الشافعي، أبو عبد اللّه محمّد بن إدريس، **الرّسالة**، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩/ ١٩٧٩.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمّد عبد الكريم بن أبي بكر، **الملل والنحل**، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩/١٩٩٩.
- الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، سلسلة روائع التراث العربي، [د ـ ت].
- الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١.
- عبد الرزّاق الصنعاني، أبو بكر بن همّام، **المصنّف**، جوهانسبرغ، كراتشي، سملك، المجلس العلمي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢.
- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، **إحياء علوم الدّين**، دار مصر للطباعة، ١٩٩٨.
- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، **المستصفى من علم الأصول**، بولاق، المطبعة الأميريّة، ١٣٢٢ هـ.
- القرطبي، أبو عبد اللّه محمّد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة، . ٢٠٠٠
- الكلوذاني، أبو الخطّاب، **التمهيد في أصول الفقه**، جدّة، ط١، ١٩٨٥.
- الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد، **الأحكام السلطانيّة**، القاهرة، ١٩٦٦.

I ـ المراجع

١. في اللسان العربي:

- محمود أبو ريّة، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، مصر، دار المعرف، ط٣، ١٩٦٩.
- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، بيروت/ الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٠.
- نصر حامد أبو زيد، **النصّ، السلطة، الحقيقة**، بيروت/ الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.
- الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، تونس، مركز النشر الجامعي، ط٢، ٢٠٠٠.
- المنصف بن عبد الجليل، «المسلم المعاصر: دفاعا عن حقّ الخلف»، ضمن ندوة: **المسلم في التّاريخ**، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ص ٥١ ـ ٧١.
- عبد الرحيم بوهاها، «طقوس العبور في الحضارة الإسلاميّة من خلال نماذج ممثّلة»، (بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة، مرقون، كلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٢).
- محمّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ٤، ١٩٩١.
- بسّام الجمل، «أسباب النزول علمًا من العلوم القرآن»، (بحث لنيل شهادة الدكتوراه، مرقون بكلّيّة الآداب بمنّوبة، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣).
- بسّام الجمل، «مطاعن النظّام في الأخبار ورواتها»، في: **حوليّات الجامعة التونسيّة**، عدد ٤٤، سنة ٢٠٠٠.

- محمّد حمزة، **السُنّة النبويّة، إشكاليّة التدوين والتشريع**، تونس، المركز القومي البيداغوجي، ١٩٩٧.
- حمّادي ذويب، **الإجماع والقياس والعرف عند الأصوليّين والفقهاء**، تونس، المركز القومي البيداغوجي، ١٩٩٨.
- محمّد الروكي، **نظريّة التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الرّباط، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٤.
- نائلة السلّيني الرّاضوي، «تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة، من خلال نماذج من كتب التفسير»، (بحث لنيل شهادة دكتوراه الدّولة، مرقون، كلّيّة الآداب بمنّوبة ١٩٩٨). [نشر الجزء الأوّل من البحث: بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٢].
- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، تونس، الدّار التونسيّة للنشر، ١٩٩٠.
- عبد المجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء، نشر الفنك، ١٩٩٨.
- عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤.
- رضا الصدر، **الاجتهاد والتقليد**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، [د ـ ت].
- محمّد طاع اللّه، **أصول الفقه عند المحدثين**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، ٢٠٠٠.
- محمّد الطالبي، **عيال اللّه**، تونس، دار سراس، ط٢، ١٩٩٢.
- محمود محمّد طه، **نحو مشروع مستقبليّ للإسلام: ١) الرّسالة الثانية من الإسلام، ٢) رسالة الصلاة، ٣) تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة**، بيروت/ الكويت، المركز الثقافي العربي ـ دار قرطاس، ط١، ٢٠٠٢.

- عليّ عبد الرّازق، **الإسلام وأصول الحكم**، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٦.
- آمال قرامي، **قضيّة الردّة في الفكر الإسلامي**، الحديث، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦.
- حسن القرواشي، **المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد**، الدّار التونسيّة للنشر، ١٩٩٣.
- المبروك المنصوري، «عقائد الإسلاميّين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي وأثرها في المذاهب الفقهيّة» (بحث لنيل شهادة الدكتوراه، مرقون، كلّيّة الآداب بمنّبة، ٢٠٠٤).
- محمّد يوسف موسى، **تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة، دار المعرفة، ط٢، ١٩٦٤.
- ناجية الوريمّي بوعجيلة، **في الائتلاف والاختلاف، ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٤.
- عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، بيروت/ الدّار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠.

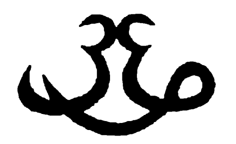
٢. في اللسان الأجنبي:

- J. Burton, *The Collection of the Qurān*, Cambridge University Press, 1977.
- A. M, «Charfi, Igtihad et Igmā', au-delà des malentendus», in: *Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXXIII, (1994). pp. 13 - 24.
- A. M, Charfi, «Message prophétique et religion institutionnelle: quels enjeux?» in: *Le fait religieux aujourd'hui, Rencontres Internationales de Cartage*, 3ème session, du 1 - 6 février 1999, Beït al-Hikma, 2000.
- M. Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique*, Alger, Casbah Editions, 2000.

- J. P. Charnay, «Pluralisme et ambiguïté dans le Fiqh», in: *SI*, XIX, (1963). pp. 65 - 82.
- J. Chelhod, «La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permenance dans les société arabes à tradition orale», in: *SI*, LXIV, pp. 19 - 37.
- N. Coulson, *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF, 1995.
- K. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, Karachi, 1962.
- S. D. Goitein, «Birth-Hour of Muslim Law?» in *MW*, 50, (1960), pp. 23 - 29.
- G. F. Hourani, «The Basis of authority of consensus in Sunnite Islam», in *SI*, XXI, (1964), pp. 13 - 60.
- G. H. A. Juynboll, «Some notes on Islam's first fuqahā' distilled from early hadïth litterature», in *ARABICA*, t. XXXIX, (nov 1992), fasc3, pp. 287 - 314.
- L. Kinberg, «The Legitimization of the madhāhib through dream», in *ARABICA*, t. XXXII, (mars 1985), fasc1, pp. 47 - 79.
- P. Lambert, *Loi coranique et Tora, in Aspects de la foi de l'Islam*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 93 - 119.
- C. Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane; le concept d'Ijmā' (consensus) et la problématique de l'autorité*, Paris, 1975.
- J. Schacht,
    * *An Introduction to Islamic Law*, oxford, 1964.
    * *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, traduit de l'anglais par Jeanne et Félix Arin, Paris, 1953.
    * *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- M. Talbi, «Fiqh et taxation», in *Cahiers de Tunisie*, XXXV, (1er, 2éme tr, 1987), pp. 121 - 158.

- A. M. Turki,
    * «Le droit et la Loi dans le Coran, dans la tradition, et la vie musulmane», in: *Aspects de la foi de l'Islam*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, pp. 57 - 86.
    * «La logique juridique des origins jusqu'à Shāf'ii», in: *SI*, LVII, (1983), pp. 31 - 45.
- E. Tyan, «Méthodologie et sources du droit en Islam», in: *SI*, X, (1959), pp. 79 - 109.

المحتوى



رابطة العقلانيين العرب

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **٢٣ عاماً من الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا ـ دمشق.
- **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعُصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.

- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
- **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي ـ بيروت.

للاتصال بالرابطة: arab. rationalists@wanadoo. fr

٢٠٠٠/٠٦/١٤١٤ edots دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٥٣٧٥٣

إسلام الفقهاء

□ «. . . لقد اتضح لنا من خلال ما مرّ معنا أن الفقه يُمثل في نهاية الأمر انتاجاً بشرياً، ومن هذا المنطلق أمكن إعادة النظر في ما قرّره الفقهاء القدامى، والتخلّي عن النظرة التقديسية التي أضفاها الضمير الإسلامي على ما استنبطوه من أحكام كانت مستجيبة لواقعهم وظروفهم. فالأمر الذي لا يُمكن تجاهله اليوم هو أن المنظومة الفقهية الإسلامية، رغم الدعوات المنادية بتطبيق الشريعة، انحصرت في مجالات قليلة رغم اتساع تلك المنظومة، فتقلّص دور الفقه عملياً في المجتمعات الإسلامية الحديثة سواء كان ذلك طوعاً أم كرهاً. . . كما ان تبدّل الظروف الاقتصادية وتحوّل البنى الفكرية والذهنية تحت وطأة التجاذب بين سطوة الماضي وإكراهات الحداثة، لم تترك للفقه في صيغته القديمة إلاّ مجال الأحوال الشخصية، ولعلّ ذلك إلى زوال أيضاً».

المؤلّف



ISBN 9953-456-36-4
9789953456362

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت